

Die Bedeutung der Inspiration für die Autorität der Schrift bei Calvin

*Eine Untersuchung im Hinblick auf das Verständnis der Schriftinspiration und der
Schriftauslegung in den gespaltenen Gruppierungen der süd-koreanischen presbyterianischen
Kirche*

Dissertation

zur Erlangung des akademischen Grades

Dr. theol.

Theologische Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin

Shin Hye Yang

Dekan: Prof. Dr. Feldtkeller

Gutachter: 1. Prof. Dr. Wolf Krötke
2. Prof. Dr. Friedrich Lohmann

eingereicht: 10.11.2008
Datum der Promotion: 11.02.2009

Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre, dass ich die Dissertation mit dem Titel „Die Bedeutung der Inspiration für die Autorität der Schrift bei Calvin: Eine Untersuchung im Hinblick auf das Verständnis der Schriftinspiration und der Schriftauslegung in den gespaltenen Gruppierungen der südkoreanischen presbyterianischen Kirche“ selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel genutzt habe.

InhaltVerzeichnis

VORWORT	7
EINLEITUNG	1
1. HINFÜHRUNG ZUM THEMA	1
1.1 <i>Die Herausforderung des religiösen Pluralismus</i>	1
1.2 <i>Die Herausforderung einer sich rational und naturwissenschaftlich orientierenden Gesellschaft.....</i>	3
1.3 <i>Die Herausforderung der Aufspaltungen innerhalb der Presbyterianischen Kirche</i>	3
2. FORSCHUNGSÜBERBLICK.....	4
2.1 <i>Der Forschungsstand zum Verständnis der Inspiration bei Calvin.....</i>	4
2.2 <i>Sichtweisen des Inspirationsverständnisses bei Calvin</i>	5
2.2.1 <i>Verbalinspiration</i>	5
2.2.2 <i>Sachinspiration</i>	6
2.2.3 <i>Synthese der Gestalt und des Gehalts der Schrift</i>	7
2.2.4 <i>Personalinspiration</i>	8
2.3 <i>Streitpunkte der Calvinforschung als Ausgangspunkte für die vorliegende Arbeit</i>	9
2.3.1 <i>Die Begrifflichkeit Calvins.....</i>	9
2.3.2 <i>Dictare als Wirken des Heiligen Geistes</i>	10
2.3.3 <i>Die Auslegung von II Tim 3,16.....</i>	11
2.3.4 <i>Die Kanonizität der Schriften</i>	11
3. ÜBERBLICK ÜBER DEN AUFBAU DER ARBEIT	12
 TEIL 1 DAS INSPIRATIONSVERSTÄNDNIS IN DER KOREANISCHEN KIRCHENGESCHICHTE DER DREIßIGER UND FÜNFZIGER JAHRE DES 20. JAHRHUNDERTS	 13
1. EINLEITUNG	13
2. WICHTIGE BEGRIFFE IN DEN AUSEINANDERSETZUNGEN UM DAS INSPIRATIONSVERSTÄNDNIS.....	14
2.1 <i>Der Begriff „Fundamentalisten“</i>	14
2.2 <i>Der Begriff „Liberale“</i>	16
2.3 <i>Die Kontroverse in den dreißiger Jahren.....</i>	18
3. DIE VORGESCHICHTE DER SPALTUNGEN DER KOREANISCHEN PREBYTERIANISCHEN KIRCHE IN DEN USA	18
3.1 <i>Der Anfang der Kontroverse: die Predigt von Pfarrer Fosdick im Jahr 1922</i>	19
3.2 <i>Die Reaktion der Fundamentalisten</i>	19
3.3 <i>Die liberale Aburn Affirmation des Jahres 1924.....</i>	19
3.4 <i>Die Ablehnung der Berufung Machens und Gründung einer fundamentalistischen Ausbildungsstätte</i>	20
3.5 <i>Die Kirchenspaltung des Jahres 1936.....</i>	21
4. DIE VORGESCHICHTE DER THEOLOGISCHEN KONTROVERSE UM DIE IRRUMSLOSIGKEIT DER BIBEL IN KOREA	21
4.1 <i>Die Prägung der koreanischen Theologen im Ausland</i>	21
4.2 <i>Die Bibelschule des Jahres 1926 in Hamhyöng</i>	21
4.3 <i>Die liberale methodistische Schwesterkirche</i>	22
4.4 <i>Die liberale Weltanschauung der Moderne.....</i>	23
5. DIE AUSEINANDERSETZUNGEN ÜBER DIE HISTORISCH-KRITISCHE METHODE (HIGH CRITICISM)	24

5.1 Chaechun Kims Artikel über die Immanuelweissagung von Jesaja 7.....	24
5.2 Yongchu Kims und Ch'unbae Kims historisch-kritische Bibelauslegung.....	25
5.3 Die Herausgabe des liberalen Abingdon-Kommentars	27
6. DIE ABSPALTUNGSGESCHICHTE DER PRESBYTERIANISCHEN KIRCHE.....	29
6.1 Vorgeschichte	29
6.1.1 Shintoschreinverehrung	29
6.1.2 Die Gründung des liberalen Chosön-Seminars	30
6.1.3 Bewertung	31
6.2 Die Abspaltung des Jahres 1953	32
6.2.1 Die Zeit nach der nationalen Befreiung (1945 - 1950)	32
6.2.2 Die Koreanische Kriegszeit (1950 - 1953)	34
6.3 Bewertung der Kontroverse zwischen Chaechun Kim und der Generalsynode.....	35
7. DAS INSPIRATIONSVERSTÄNDNIS ALS GRUNDLAGE DER AUTORITÄT DER BIBEL	35
7.1 Zu den Quellen	35
7.2 Das Verständnis der Inspiration bei Hyöngyong Park.....	36
7.3 Das Verständnis der Inspiration bei Chaechun Kim	37
7.4 Kommentar	38
8. AUSBLICK.....	40
8.1 Die Nachwirkung des Inspirationsverständnisses von Hyöngyong Park.....	40
8.2 Weitere Abspaltungen und ungeklärte Schuldzuweisungen.....	41
 TEIL 2 DAS VERSTÄNDNIS DER INSPIRATION UND DIE AUTORITÄT DER SCHRIFT BEI CALVIN.....	 44
1. CALVINS GEBRAUCH DES BEGRIFFS „INSPIRATION“	44
1.1 Die Verwendung der Worte <i>inspiratio</i> und <i>inspirare</i>	44
1.2 Die Verwendung der mit <i>inspirare</i> synonymen Verben	45
2. DAS INSPIRATIONSVERSTÄNDNIS IN DER <i>INSTITUTIO</i> (1559)	46
2.1 Das Inspirationsverständnis bei der mündlichen Überlieferung.....	46
2.2 Das Verständnis der Inspiration bei der schriftlichen Überlieferung	48
2.2.1 Der Zweck des Niederschreibens des Wortes Gottes.....	48
2.2.2 Die Inspiration und das Alte Testament.....	49
a) Mose und die Priester als Ausleger des Gesetzes	49
b) Die Propheten als Ausleger des Gesetzes.....	50
2.2.3 Inspiration und das Neue Testament.....	51
a) Jesus als Ausleger des Gesetzes	51
b) Die Apostel als Gewährsmänner der Propheten	52
2.2.4 Zusammenfassung und Kommentar	53
3. DIE BEDEUTUNG DER INSPIRATION BEI DER BIBELAUSSLEGUNG CALVINS	54
3.1 Das Schriftverständnis Calvins in II Tim 3,13-17	54
3.1.1 Die Abwehr der Irrlehrer: II Tim 3,13	55
3.1.2 Das Traditionsverständnis: II Tim 3,14	56
3.1.3 Die Schrift als Quelle für die Erkenntnis Jesu Christi: II Tim 3,15	57
3.1.4 Das Inspirationsverständnis: II Tim 3,16-17.....	57
a) Das Inspirationsverständnis.....	58
b) Das Schriftverständnis Calvins	59
3.1.5 Der Nutzen der Heiligen Schrift	60
3.1.6 Zusammenfassung und Kommentar	61
3.2 Calvins Auslegung von II Petr 1,16-21.....	62
3.2.1 Die Gewissheit des Evangeliums (<i>evangelii certitudo</i>): V.16 und V.19	63
3.2.2 Die Klarheit der Heiligen Schrift.....	64
3.2.3 Konsequenzen für die Auslegung der Schrift: V.20-21	65
a) Die hermeneutischen Prinzipien des angemessenen Verständnisses des Wortes Gottes	66
b) Die Auslegung unter der Führung des Heiligen Geistes.....	66

4. UNTERSUCHUNGSBEFUNDE.....	68
-------------------------------------	-----------

TEIL 3 DIE INSPIRATION ALS DIE GRUNDLAGE DES GÖTTLICHEN WESENS DER HEILIGEN SCHRIFT BEI CALVIN 69

1. PROBLEMSTELLUNG 69

2. DAS VERSTÄNDNIS DES WORTES GOTTES UND DER LEHRE..... 69

2.1 Die Identifizierung des Wortes Gottes mit der Heiligen Schrift	69
2.2 Die Zuordnung von Gottes Wort und Schrift	70
2.3 Die Zuordnung von Lehre und Schrift	71
2.4 Zusammenfassung und Bewertung	72

3. DAS VERSTÄNDNIS DER OFFENBARUNG ALS GRUNDLAGE DES GÖTTLICHEN WESENS DER HEILIGEN SCHRIFT..... 72

3.1 Die Autorität der Heiligen Schrift als die bessere Offenbarung.....	72
3.1.1 Das Verhältnis zwischen Gottes Offenbarung im Wort und in der Natur.....	72
3.1.2 Das Verhältnis zwischen <i>oracula Dei</i> und <i>opera Dei</i>	73
3.2 <i>Jesus Christus als scopus der Bibel</i>	74
3.2.1 Das Verständnis des Alten Testaments.....	75
3.2.2 Das Ende des Gesetzes in Röm 10,4.....	76
3.2.3 Die Bedeutung des hebräischen Textes bei der Auslegung des Alten Testaments	77
3.3 Zusammenfassung und Bewertung	79

4. DIE AUTOPISTIE (SELBSTBEGLAUBIGUNG) DER HEILIGEN SCHRIFT..... 80

4.1 Analyse des Sprachgebrauchs	81
4.1.1 Verwendungen von <i>αὐτόπιστος</i>	81
4.1.2 Die Kraft der Schrift und ihre Rezeption	83
4.2 Das innerliche Zeugnis des Heiligen Geistes	85
4.3 Zuordnung der Heiligen Schrift und des Heiligen Geistes	86
4.4 Zusammenfassung und Bewertung	87

TEIL 4 DAS KANONVERSTÄNDNIS BEI CALVIN ALS VORAUSSETZUNG FÜR DIE AUTORITÄT DER HEILIGEN SCHRIFT 89

1. PROBLEMSTELLUNG 89

2. DAS KANONVERSTÄNDNIS CALVINS IN DER LETZTEN AUSGABE SEINER INSTITUTIO 1559..... 90

3. DAS VERSTÄNDNIS DES NEUEN TESTAMENTS ALS KANON..... 91

3.1 Die Einstellung Calvins zum Hebräer-, II Petrus- und Jakobusbrief.....	91
3.2 Die Einstellung Calvins zur Apokalypse als Teil des Kanons	93
3.2.1 Problemstellung.....	93
3.2.2 Die Apokalypse - Bezüge in Calvins <i>Institutio</i>	93
3.3 Das Hohenlied Salomos - Die Auseinandersetzung Calvins mit Castellio und die Bedeutung von Konzilien.....	94

4. DIE EINSTELLUNG CALVINS ZUR KANONIZITÄT DER APOKRYPHEN..... 96

4.1 Calvins Einstellung zur Kanonizität der Apokryphen (1547).....	96
4.2 Calvins Einstellung zur Kanonizität der Makkabäerbücher und von Jesus Sirach	97
4.2.1 Die Makkabäerbücher.....	97
4.2.2 Calvins Einstellung zur Kanonizität des Buches Sirach	97
4.2.3 Bewertung der Kanonizität der Apokryphen und der Kanonsfrage überhaupt	99
Exkurs: Der <i>consensus ecclesiae</i> und das Problem unterschiedlicher Auslegung der Schrift.....	99

TEIL 5 CALVINS VERSTÄNDNIS DER UNFEHLBARKEIT DER HEILIGEN SCHRIFT	102
1. PROBLEMSTELLUNG	102
2. ANALYSE DES SPRACHGEBRAUCHES BEI CALVIN	102
2.1 <i>Dictare</i>	102
2.1.1 Die Bedeutung von <i>dictare</i> und das Wirken des Heiligen Geistes.....	102
2.1.2 Kontextverbindungen mit <i>dictare</i>	104
2.2 „Werkzeug des Heiligen Geistes“ (<i>organum spiritus sancti</i>).....	107
2.3 „Schreiber“ (<i>amanuensis/ scriba</i>).....	108
2.4 Konsequenzen	109
2.4.1 Die Alleinherrschaft Gottes als Grund der Schriftautorität.....	109
2.4.2 Die Vorsehung im Glauben als Grund der Schriftautorität.....	110
3. CALVINS INTERPRETATION DER FEHLER IN DER HEILIGEN SCHRIFT	111
3.1 Einleitung	111
3.2 Calvins Umgang mit Fehlern in der Heiligen Schrift.....	112
3.2.1 Präzedenz der vorliegenden Handschrift	112
3.2.2 Sozio-kulturelle Grenzen der biblischen Verfasser.....	113
3.2.3 Historisch-kritische Betrachtung	114
3.2.4 Die geistliche Pointe der Texte.....	115
4. DIE GRUNDLAGE DER UNFEHLBARKEIT DER HEILIGEN SCHRIFT: GOTTES SOUVERÄNITÄT ALS <i>POTENTIA ABSOLUTA</i>	117
4.1 Forschungsstand.....	117
4.2 Die Redewendungen: „wie Gott spricht“ und „so spricht der Herr“	119
4.3 Das Verständnis der Allmacht Gottes: Wunder und Weissagung.....	119
4.3.1 Wunder als Bestätigungen der göttlichen Urheberchaft der Offenbarung.....	120
4.3.2 Weissagungen unter der Vorsehung Gottes	121
4.4 Die Überlieferungsgeschichte der Heiligen Schrift unter der besonderen Vorsehung Gottes	122
5. SCHLUSSFOLGERUNGEN IN BEZUG AUF CALVINS VERSTÄNDNIS DER UNFEHLBARKEIT DER SCHRIFT	123
 TEIL 6: ZUM DIALOG ZWISCHEN DEN GESPALTENEN KIRCHEN IN DER RELIGIÖS-PLURALEN GESELLSCHAFT KOREAS	124
 LITERATURVERZEICHNIS	129
1. QUELLEN	129
2. SPRACHLICHE HILFSMITTEL.....	129
3. SEKUNDÄRE LITERATUR	130

Vorwort

Hass und *Liebe* bezüglich der Kirche meiner Heimat verfolgten und verfolgen mich wie die zwei Seiten einer Medaille, seitdem ich mein Christsein von ganzem Herzen infrage gestellt habe. Meine verschlossene Kirche, die fundamentalistisch, sogar hierarchisch eine Lehre anzunehmen zwingt, und die auch selbst auf Widersprüche stößt, wenn sie sich nämlich im Namen der Liebe Jesu Christi stritt, trennte sich schließlich und ging krumme Wege. Dies gab mir einen unmittelbaren Anlass zu meiner Dissertation. Meine Kirche ging und geht in der ganzen Kirchengeschichte in Süd-Korea auf die Suche nach der christlichen Identität. Im Ringen um die christliche Identität in der religiös-pluralen Situation und der wissenschaftlich-technischen Gesellschaft ließ sie sich in einer eigenartigen und verwirrenden Zerrissenheit fallen. Hass und Liebe bleibt immer, die Liebe für meine Kirche überdeckt aber den Hass.

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 08/09 von der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin als Dissertation angenommen.

Mein erster Dank richtet sich an meinen Doktorvater Prof. Dr. Wolf Krötke, der mir die Bedeutung des Begriffes *Doktorvater* gezeigt hat und mir theologische Anregungen gegeben hat. Ich werde nie seine Mühe während der Arbeit und die Geste und Geduld seiner Erklärungen vergessen. Für die Erstellung des Zweitgutachtens gilt mein Dank Herr Prof. Dr. Friedrich Lohman.

Ich bin noch verpflichtet, Herrn Dr. Ulrich Victor Dank zu zeigen. Mein Latein- und Griechisch *Lehrer* – ich war überrascht, dass sein Unterricht sehr streng war, aber er hatte mich freundlich ständig ermutigt – leistete bei der lateinischen Übersetzung eine unschätzbare Hilfe. Auch Vikarin Katrin Stückrath, die die ganze Arbeit korrigiert und mitverfolgt und zahlreiche Gespräche mit mir geführt hat und Dr. Mattias A. Deuschle, der mir Ratschlag gab, möchte ich danken. Außerdem muss ich dankbar den Freundinnen und Freunden sein, die mir nicht nur durch die Korrektur, sondern auch durch theologisches Mitdenken beitragen haben. Ich muss meiner Familie meine Dankbarkeit aussprechen, die mich während meines ganzen Studiums nicht nur geistlich sondern auch finanziell unterstützt hat, besonders meinen Eltern, die für mich täglich bitten. Ich widme meiner Familie dieses Buch.

Februar 2009 Berlin Shinhye Yang

Einleitung

1. Hinführung zum Thema

Der Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit lautet: Was bedeutet es, als *Christ*, besonders als Presbyterianerin oder Presbyterianer, in *Süd-Korea* zu leben? Ich mache eine Vorbemerkung, bevor ich auf das Thema meiner Arbeit komme: Das Christentum ist als europäische Religion bei den meisten Koreanerinnen und Koreanern eine *fremde* Religion. Das Christentum trifft hier auf die traditionellen koreanischen Religionen, nämlich den Buddhismus, den Konfuzianismus und den Schamanismus. Diese religiös-plurale Situation macht es der Christenheit zur Aufgabe, die Wahrheit des christlichen Glauben inmitten anderer religiöser Wahrheitsansprüche zu vertreten.

Die koreanische Gesellschaft ist aber auch eine vom Rationalismus und von den Naturwissenschaften geprägte industrialisierte Gesellschaft. Die wissenschaftliche Erforschung der Welt und des Lebens sowie die Möglichkeiten der modernen Technik beeinflussen das Leben und Verhalten der Menschen. Viele christliche Denominationen in Korea sehen darin eine Bedrohung des Glaubens an Gott den Schöpfer, wie er in der Bibel bezeugt ist. Beispielhaft zeigt sich das an der Bestreitung der Evolutionslehre und der Befürwortung des Kreationismus in einigen presbyterianischen Denominationen.

Hinzu kommt, dass mit dem von Wissenschaft und Technik geprägten Weltverständnis auch die individuellen Werte des europäischen Humanismus in der koreanischen Gesellschaft Fuß gefasst haben. Das führt zum Konflikt mit der traditionellen Ethik Koreas, die stark auf der konfuzianischen Weltanschauung beruht und die auch in den christlichen Gemeinden noch wirksam ist. Wiederum beispielhaft zeigt sich das an den Auseinandersetzungen über die Rechte der Frauen. Es gibt in den evangelischen Kirchen einflussreiche Bewegungen gegen die Frauenrechte und die Frauenordination.

In diesem Geflecht des Ringens um die christliche Identität in einer religiös-pluralen und wissenschaftlich-technischen Gesellschaft, in der die für eine Demokratie wesentlichen Menschenrechte gelten, stellen sich insbesondere die presbyterianischen Kirchen in einer eigenartigen und verwirrenden Zerrissenheit dar. Ich illustriere das in der gebotenen Kürze im Hinblick auf die benannten Herausforderungen des Christentums in Korea durch den religiösen Pluralismus und die wissenschaftlich-rationale Weltsicht, um von daher jene Zerrissenheit selbst als größte Herausforderung für die Identität des Christentums in Korea zu begreifen.

1.1 Die Herausforderung des religiösen Pluralismus

Das Christentum koexistiert in Korea – wie gesagt – mit dem Buddhismus, dem Schamanismus und dem Konfuzianismus.¹ Nach der Statistik aus dem Jahr 2005 gehören der evangelischen Kirche 8.616.438 (18,3%) und der katholischen Kirche 5.146.147 (10,9%) Mitglieder an. Die evangelische Kirche ist damit die zweitgrößte Religionsgemeinschaft nach dem Buddhismus mit 10.726.463 (22,8%) Mitgliedern. Es gibt 21.865.160 Konfessionslose, die mit 46,9% fast die Hälfte der Bevölkerung ausmachen. Der Konfuzianismus belegt mit

¹ Die Frage, ob der Konfuzianismus als eine Religion bezeichnet werden kann, ist in der Religionswissenschaft in Korea noch offen. Der koreanische Religionswissenschaftler Heesung Keel bezeichnet den Konfuzianismus als eine Religion (Heesung Keel, *Postmodönmchüm Sahoewa Yölrinchongkyo*, dt. Die postmoderne Gesellschaft und die offene Religion, 1994). Er begründet das damit, dass es eine eigene religiöse Zeremonie für Verstorbene und regelmäßige Familienversammlungen gibt. Er bezieht sich auf W. C. Smith, der Religion als kulminierte Tradition und religiöses Vertrauen definiert (vgl. Ders., *The meaning and End of Religion*, 1963, Kap. 6 u. 7). Aus diesem Grund verstehe auch ich den Konfuzianismus in der heutigen koreanischen Gesellschaft als eine Religion.

104.575 (0.2%) den fünften Platz.² Demzufolge werden der Buddhismus und das evangelische und katholische Christentum als Hauptreligionen betrachtet. Man muss hierbei allerdings die eigentümliche Rolle des Konfuzianismus in Korea beachten. Er ist zwar einerseits eine Religion mit abgegrenzter Mitgliederzahl und eigenem Kult. Andererseits ist er aber auch die Basis der koreanischen Weltanschauung. Deshalb gibt es kein generelles Konfliktverhältnis zwischen dem Konfuzianismus und dem Buddhismus sowie dem Christentum.

Der koreanische Religionswissenschaftler Heesung Keel bewertet die Lage folgendermaßen: Erstens, Korea sei ein Volk, das die gleiche Sprache benutzt. Im koreanischen Volk sei die *kulturelle* Identität stärker als die *religiöse* Identität. Zweitens sei die Rolle des Konfuzianismus wichtig, weil sie den Hintergrund des koreanischen Handelns bilde. Seit dem Königreich Chosŏn (1392-1910) habe der Konfuzianismus eine vereinigende Funktion hinsichtlich der Gesellschaft und der Religiosität der Nation. Denn die Koreaner als Volk orientieren sich an der konfuzianischen Ethik.³

Dennoch ist das Verhältnis der evangelischen Kirchen zu anderen Religionen nicht spannungslos. Die Auseinandersetzung in den siebziger Jahren zwischen dem fundamentalistischen Professor Aron Park⁴ (Ch'ongsin-Seminar) und Professor Sŏnhwan Pyŏn⁵ vom methodistischen Kamsin-Seminar zeigt das exemplarisch. Es ging um die Frage, ob es außer Christus einen Weg zur Rettung gebe. Die Auseinandersetzung darüber hatte Sŏnhwan Pyŏn mit seinem Aufsatz, „Kidokkyo Pakkedo Kuwoni itta“ (Es gibt einen Weg zur Erlösung außerhalb der Kirche) provoziert. Seine These lautete: Die Wahrheit des Buddhismus gilt für Buddhisten, die Wahrheit des Christentums für die Christen.

Dagegen machte Aron Park geltend, dass das Christentum auf die Erlösung aller Menschen durch Jesus Christus ziele. Deshalb sei es unangemessen und unvorstellbar, einem Weg zur Erlösung *außerhalb* des Christentums zuzustimmen. Solche Zustimmung würde das Christentum relativieren. Deshalb trat Aron Park für eine aktive Missionsstrategie mit dem Ziel der Bekehrung der Nicht-Christen ein. Grundlage seiner Argumentation war ein fundamentalistisches Schriftverständnis: Die Bibel sei von Gott inspiriert und somit unfehlbar. Auf dieser Grundlage müsse die Erlösung durch das Kreuz Jesu Christi als die einzige absolute Wahrheit angesehen werden. Diese theologische Ansicht beruhte auf der einflussreichen Lehre von Hyŏngyong Park,⁶ auf die wir noch ausführlich zu sprechen kommen werden. Hier reicht zunächst der Hinweis, dass der religiöse Pluralismus in Korea die christlichen Kirchen vor die Frage stellt, wie sie den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens gegenüber den anderen Religionen zu vertreten haben.

² Die Statistik über die Mitgliederzahlen der jeweiligen Religionen und innerchristlichen Konfessionen wurde am 1. November 2005 von der staatlichen Abteilung in Korea erstellt. Im Jahr 2006 wurde sie in der Tageszeitung Dong-a (26. 05. 2006) veröffentlicht. Im Vergleich zur Statistik von 1995 nahm die Mitgliederzahl der evangelischen Kirche von 19, 7% (1995) auf 18,3% (2005) ab, aber die der katholischen Kirche stieg von 6,6% (1995) auf 10,9% (2005) an. Einige koreanische evangelische Theologen äußerten sich selbstkritisch in Bezug auf den Rückgang der evangelischen Mitgliederzahlen. Zum Beispiel kritisiert der Religionswissenschaftler Chongsŏ Kim (in der Tageszeitung Jungang vom 26. 5. 2006) die fundamentalistischen und strengen religiösen Anforderungen und die gegenüber anderen gesellschaftlichen Strömungen verschlossene christliche Weltanschauung einiger evangelischer Kirchen.

³ Heesung Keel, Die postmoderne Gesellschaft und die offene Religion, 18.

⁴ Aron Park, Kidokkyo pakenŭn Kuwŏni ŏpta (Es gibt keinen Weg zur Erlösung außerhalb der Kirche), Zeitschrift *Wŏlganmokhoe* (1977, 10), in: Chaeyong Chu, History, 361-372.

⁵ Sŏnhwan Pyŏn, Kidokkyo pakedo Kuwoni itta (Es gibt einen Weg zur Erlösung außerhalb der Kirche), Zeitschrift *Wŏlganmokhoe* (1977, 9), in: Chaeyong Chu, History, 361-372.

⁶ Vgl. Chaeyong Chu, History, 370-371.

1.2 Die Herausforderung einer sich rational und naturwissenschaftlich orientierenden Gesellschaft

Die wissenschaftlich-technische Prägung der Gesellschaft und das Menschenverständnis eines säkularen Humanismus stellen die Kirchen in Korea (wie an anderen Orten in der Welt auch) vor besondere Herausforderungen. Sie müssen sich darüber Rechenschaft ablegen, ob und wie der christliche Glaube sich von seinen biblischen Grundlagen her mit einem säkularen Wirklichkeits- und Menschenverständnis verträgt oder ob das nicht der Fall ist. Natürlich gibt es dazu viele verschiedene Ansichten, auch solche, die sich diesem Welt- und Menschenverständnis öffnen. Innerhalb der presbyterianischen Kirchen spitzt sich diese Frage jedoch besonders auf zwei Themenkreise zu: Auf die Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie und die Diskussion um die Emanzipation der Frauen.

Was die Evolutionstheorie betrifft, so ist im Streit um ihre Anerkennung wiederum die Position Hyöngyong Parks charakteristisch. Er bestritt in den siebziger Jahren, dass man den Schöpfungsglauben mit Evolutionstheorie vereinbaren könne.⁷ Nur diejenige Naturwissenschaft ist seiner Meinung nach zu akzeptieren, welche die in Gen 1 dargestellte Schöpfungsgeschichte bestätigt oder beweist. Er ordnete die Naturwissenschaft also der Bibel und damit den Verstand der Menschen dem Glauben unter. Ob das die generelle Linie sein kann, mit der die koreanische Christenheit auf die Herausforderung durch die Naturwissenschaften antwortet, ist allerdings mehr als fraglich. Entscheidend ist bei dieser Frage, welche Verbindlichkeit die Schöpfungsvorstellungen der Bibel für den christlichen Glauben heute haben.

Etwas anders liegen die Dinge bei der Diskussion um die Frauenemanzipation, die sich in den presbyterianischen Kirchen im Streit um die Frauenordination niederschlägt. Schon im Jahre 1954 wurde der Pfarrer Ch'unbae Kim bei der Generalsynode der Presbyterianischen Kirche zur Rechenschaft gezogen, weil er auf Grund der historisch-kritischen Auslegung von I Kor 14,33f den Frauen mehr politische, familiäre und kultische Rechte zuschrieb. Das war sehr bedauerlich, weil die Kirche seit der Einführung des Christentums grundsätzlich für die Befreiung vom konfuzianischen Patriarchalismus und für die Rechte der Frauen eintrat. In diesem Sinne beschlossen die Denominationen Hansin und Changsin, die zur Presbyterianischen Kirche zählen, offiziell, Frauen in das Pfarramt einzusetzen. Dagegen bestätigten die Denominationen Hapdong und Kosin, die auch zur Presbyterianischen Kirche gehören, ihren Beschluss der Ablehnung der Frauenordination. Die konfuzianische Ethik hat sich hier faktisch mit der patriarchalischen biblischen Auslegung verbunden. Eine solche Auslegung stößt jedoch in den humanistisch und rational geprägten, zur Frauenemanzipation neigenden gesellschaftlichen Gruppen auf Widerspruch. Diese komplizierten Konfrontationen verschärfen sich nicht nur in den fundamentalistisch presbyterianischen Denominationen Kosin und Hapdong, sondern auch in der gesamten Kirche.

1.3 Die Herausforderung der Aufspaltungen innerhalb der Presbyterianischen Kirche

Die zahlreichen Gruppierungen innerhalb der Presbyterianischen Kirche zusätzlich zu den Konfessionen evangelisch und katholisch zu unterscheiden, ist für die koreanischen Christen verwirrend. Im Jahr 1991 wurden von staatlicher Seite offiziell siebenundfünfzig presbyterianische Gruppen festgestellt. In der Statistik der Presbyterianischen Kirche wird von etwa einhundert öffentlich angemeldeten, unangemeldet sogar von ca. dreihundert Gruppen ausgegangen.⁸ Im Vergleich dazu ist der Methodismus laut Statistik in nur vier

⁷ Vgl. Tongmin Chang, Theologie Parks, 390f.

⁸ <http://cafe.naver.com/choonhwa/92>. Abgerufen am 02. 11. 2008.

Gruppen aufgeteilt. Die presbyterianische Kirche ist also in ungewöhnlich viele Gruppierungen zerspalten. Ich werde im 1. Kapitel darstellen, wie es zu diesen Zerspaltungen kam und welche theologischen, aber auch, welche politischen Anliegen dabei im Spiele waren. Eine immer wiederkehrende Problematik, die mit dem schon erwähnten Namen von Hyöngyong Park verbunden ist, springt bei dieser Spaltungsgeschichte sofort ins Auge. Das ist die Auseinandersetzung um die Verbalinspiration der Schrift. Aus diesem Grund muss die Theologie von Hyöngyong Park näher beleuchtet werden. Die Frage ist dabei nicht nur, ob die Schrift die an Christus Glaubenden selbst zur Überzeugung von ihrer verbalen Inspiriertheit nötigt. Es geht auch darum, ob diese Überzeugung zur Identität einer presbyterianischen Kirche gehört. Die letzte Frage ist das leitende Interesse meiner Arbeit. Sie führt uns zur Theologie Johannes Calvins (1509-1564) zurück, der zu den reformatorischen Vätern der Presbyterianischen Kirche gehört. Wenn die Verbalinspirationslehre sich nicht auf Calvin zurückführen lässt, wäre das ein Anlass, das Gespräch über diese Lehre neu aufzunehmen. Dabei müssten einige Positionen korrigiert werden, die sich in diesen Kirchen beim Verständnis der Lehre Calvins gebildet haben.

Vor diesem Hintergrund werde ich das Inspirationsverständnis Calvins sorgfältig prüfen. Dabei vertrete ich die noch zu begründende Ansicht, dass Calvin kein eigenständiges dogmatisches Lehrstück von der Inspiration entwickelt hat. Es erscheint deshalb auf den ersten Blick problematisch, dass R. Seeberg ihn für den „Urheber der altprotestantischen Inspirationslehre“⁹ (Verbalinspiration) gehalten hat. Auch O. Ritschl war der Meinung, dass die Verbalinspiration im reformierten Bereich ausgebildet wurde und erstmalig bei Calvin zu greifen ist.¹⁰ D. Schellong ist dagegen der von mir geteilten Meinung: „Diese Calvindeutung [Urheber der Verbalinspirationslehre - S. H. Y] ist oft vorgetragen worden, und ebenso oft wurde ihr widersprochen, doch stellt sich einer genaueren Präzisierung die Schwierigkeit entgegen, daß Calvin an einer späteren Entwicklung gemessen werden muß und daraufhin befragt wird, ob und wieweit sich bei ihm Anzeichen dessen finden, was erst später – und wohl auch von ihm unabhängig – ausgebildet und gelehrt worden ist“¹¹. Die Arbeit wird zeigen, dass die Ansicht, Calvin sei der Urheber der Verbalinspirationslehre, sich bestimmten Einseitigkeiten des Calvin-Verständnisses, vor allem einer unzureichenden Berücksichtigung des jeweiligen Kontextes, in dem er sein Inspirationsverständnis vorgetragen hat, verdankt.

2. Forschungsüberblick

2.1 Der Forschungsstand zum Verständnis der Inspiration bei Calvin

R. Nicole (1982)¹² unterscheidet im Hinblick auf das Inspirationsverständnis Calvins zwei Gruppen von Forschern. Die einen behaupten, dass Calvin die Verbalinspiration und damit die Anschauung von der Unfehlbarkeit der Bibel vertritt. Die Anderen bestreiten das. B. A. Gerrish (1959)¹³ und D. L. Puckett (1995)¹⁴ unterscheiden dagegen unter denen, welche die Verbalinspiration bei Calvin bejahen, zwei weitere Gruppen.¹⁵ Die erste Gruppe, zu der B. B.

⁹ R. Seeberg, Dogmengeschichte, Bd. IV, 76.

¹⁰ Vgl. O. Ritschl, Protestantismus, 62ff.

¹¹ D. Schellong, Auslegung, 82-83.

¹² R. Nicole, Inerrancy, 275.

¹³ B. A. Gerrish, Old Protestantism, 63.

¹⁴ D. L. Puckett, Old Testament, 46.

¹⁵ Muller sieht unter den Auslegern von Calvins Schriftverständnis zwei Gruppen: zum einen die, welche die Verbalinspiration verteidigen, zum anderen diejenigen, die Muller als „neo-orthodox“ und an „Christocentricity“ orientiert bezeichnet, die auf Erkenntnis der Fehlbarkeit in der Schrift und die eingeschränkte Sprache der Menschen ihre Aufmerksamkeit richten. Er kritisiert, dass einige Calvinforscher die Relation des Wortes mit dem Geist, die auf der Trinitätslehre bei Calvin basiert und in der die objektive und subjektive Sicht der Schrift in Einklang gebracht werden, nicht richtig sehen: „All of the above writers fail to draw out the relationship of these issues to the analysis of Word and Spirit which appears in Calvin’s doctrine of the Trinity in which the objective

Warfield¹⁶ gehört, betont, dass die Inspiration über das *Wort* herrscht, wobei die Inspiration nicht „mechanisch“ verstanden werden soll. Die zweite Gruppe, der Gerrish und Puckett, aber auch W. Krusche¹⁷ zuzuordnen sind, betont die Herrschaft der Inspiration über die *Synthese* von Gestalt und Gehalt der Schrift. Die dritte Gruppe, die J. T. McNeill¹⁸ vertritt, bezeichnet das Inspirationsverständnis als „Sachinspiration“, die den *Inhalt* der Schrift betont.

Im Unterschied zu diesen Interpretationen der Schriftinspiration bei Calvin wird von einigen deutschen Calvinforschern, zum Beispiel von D. Schellong¹⁹ und W. H. Neuser,²⁰ die sog. „Personalinspiration“ als wesentlich für Calvin hervorgehoben. Entscheidend ist dabei die persönliche Relation zwischen Gott als Auftraggeber und dem Menschen als Amtsperson (*minister* und *testis*). Die Inspiration ist demnach die Antriebskraft zur Berufung zum Zeugen.

Die Calvinforschung lässt sich im Blick auf das Inspirationsverständnis also in vier verschiedene Sichtweisen aufteilen: (1) Die Verbalinspiration, die vom mechanischen Inspirationsverständnis abgegrenzt ist. Hier wird die These vertreten, dass die Bibel *wortwörtlich* inspiriert wurde, so dass sie nicht irrtümlich ist; (2) die Sachinspiration, die den *Inhalt* der Schrift betont; (3) die *Synthese* der Gestalt und des Gehalts, die in der Anschauung gründet, dass das Wort mit dem Inhalt eng verbunden ist; (4) die Personalinspiration, die auf der *Relation* zwischen Gott als Auftraggeber und dem Menschen als Amtsträger beruht. Offensichtlich wird also in der Forschung unterschiedlich beurteilt, inwieweit und auf welche Art und Weise die Inspiration als Wirksamkeit des Heiligen Geistes bei Calvin die Unfehlbarkeit der Schrift gewährleistet. Wir schauen uns die Argumente für diese verschiedenen Calvin-Interpretationen im Folgenden etwas näher an.

2.2 Sichtweisen des Inspirationsverständnisses bei Calvin

2.2.1 Verbalinspiration

Dass Calvin die Verbalinspiration gelehrt habe, wird von B. B. Warfield (1931), R. E. Davies (1946)²¹, J. Murray (1960)²², R. Nicole (1982), J. I. Packer (1973/1984)²³, F. S. Leahy (2001)²⁴ u. a. behauptet.

Erstens richten sie ihre Aufmerksamkeit besonders auf Calvins Reden vom „*dictare*“ der Schrift als Akt des Heiligen Geistes. Dieses *dictare* gewährleiste die Unfehlbarkeit der Bibel. Es sei nach Calvin so stark, dass er offensichtlich annehme, die Bibel sei wörtlich eingegeben und also von Fehlern frei. Das *Diktat des Heiligen Geistes* vollzieht sich nach diesem Verständnis Calvins allerdings nicht mechanisch. In den biblischen Schriften ist auch der Charakter ihrer Verfasser zu erkennen. Irrtümer seien in der Schrift jedoch dennoch ausgeschlossen. Warfield begründet das so: „It is not unfair, however, that this language is figurative; and that what Calvin has in mind is not to insist that the mode of inspiration was dictation, but that the result of inspiration is as if it were by dictation, viz., the production of a pure word of God free from all human admixtures. The term ‘dictation’ was no doubt in current use at the time to express rather the effects than the mode of inspiration”²⁵. Calvins Bezeichnungen „Schreiber“ und „Sekretär“ für die biblischen Schriftsteller unterstreichen

and subjective elements of Calvin’s view of Scripture are reconciled.” Ders., *Foundation*, 17.

¹⁶ B. B. Warfield, *Calvin and Calvinism*.

¹⁷ W. Krusche, *Wirken des Heiligen Geistes*.

¹⁸ J. T. McNeill, *Significance*, 130-143.

¹⁹ D. Schellong, *Auslegung*.

²⁰ W. H. Neuser, *Calvins Verständnis*, 41-71.

²¹ R. E. Davies, *The Problem of authority in the Continental Reformers*.

²² J. Murray, *Sovereignty*.

²³ J. I. Packer, *Calvin’s View of Scripture*, 95-114; Ders., *Inerrancy*, 143-188.

²⁴ F. S. Leahy, *Calvin and the Inerrancy of Scripture*, 44-56.

²⁵ B. B. Warfield, *Calvin and Calvinism*, 63-4.

diese Interpretation. Denn die Aufgabe des Schreibers und Sekretärs beruht auf dem Niederschreiben dessen, was der Auftragsgeber diktiert.

Zweitens: Dafür, dass Calvin die Verbalinspiration vertreten habe, spricht nach Warfield auch die Art und Weise, wie er Gott als Urheber der Schrift verstanden hat. Der Heilige Geist verleiht der Schrift einen göttlichen Charakter, indem er seine Beauftragten zum Schreiben veranlasst und sie so zu Notaren (*Institutio* IV, 8, 9) oder Registrareuten (I, 6, 3) macht. Als Beleg hierfür gilt, dass Calvin nicht den Plural *verba Dei*, sondern den Singular *verbum Dei* verwendet.²⁶ Die Bibel ist das Wort Gottes, weil Gott selber als Urheber die Niederschrift der Bibel veranlasst. Darum kann Calvin sie „himmlisches Offenbarungswort“ nennen und sagen: „die Heilige Schrift spricht“ oder „der Heilige Geist spricht“.²⁷

J. I. Packer geht noch einen Schritt weiter und leitet die Unfehlbarkeit der Schrift von der Allmacht Gottes ab. Nach seiner Ansicht ist Gott so allmächtig, dass er sogar die Selbstbestimmung des Menschen *vorherbestimmen* kann. Auf diese Art und Weise geht die Vorsehung Gottes in Erfüllung: „Having a clear concept of God’s absolute sovereignty on foreordaining and overruling free (that is, psychologically self-determined) human acts, so that people say and do things of whose place in God’s plan they are quite unaware, Calvin could not with consistency have found any problem with the idea of verbal inspiration; it would have been an unprecedented lapse from his own theology had he done so, and there is not the least evidence that he ever did so“²⁸.

Drittens: Die Forscher, die Calvin die Überzeugung von der Verbalinspiration zuschreiben, schenken seiner Verwendung der drei Begriffe Schrift (*scriptura*), Wort Gottes (*verbum Dei*) und Lehre (*doctrina*) keine je besondere Aufmerksamkeit. Sie identifizieren *scriptura*, *verbum Dei* und *doctrina* mit der geschriebenen Bibel, weil alle drei auf denselben Urheber, also auf Gott, zurückgehen (vgl. Warfield²⁹). Für diese Gleichsetzung beruft sich Packer auf die Auslegung Calvins von II Tim 3,16: „Doctrina in its original form was specific revelation given to individuals; now it takes the form of Holy Scripture, where all the revelations that God wanted to be passed on stand recorded. Scripture, in its character as doctrina, is in effect God preaching, teaching, promising, admonishing here and now, for what is written is interpreted and authenticated to present readers by the Holy Spirit, who makes them aware that it is God’s Word to them“³⁰. Packer meint, Calvin sehe hier die *doctrina* als *spezielle* Offenbarung an, die in der Schrift enthalten ist. Er betrachte die *doctrina* als das Wesen der Schrift und stelle die Schrift mit der Predigt, Unterweisung und Ermahnung gleich. In diesem Sinne bezeichnet Packer die *doctrina* als „the substance of God’s teaching, not teaching as a human activity“³¹.

2.2.2 Sachinspiration

Im Gegensatz zur Verbalinspiration nehmen H. Heppe (1861)³², E. Doumergue (1910)³³, W. Niesel (1957)³⁴, J. T. McNeill (1959), und R. C. Prust (1967)³⁵, D. McKim (1982) u. a. bei Calvin ein Inspirationsverständnis in der Art der Sachinspiration wahr. Sie lehnen die mechanische Inspiration ab und behaupten, dass die Lehre (vor allem die von Jesus Christus als fleischgewordenem Wort) und die Ideen in der Schrift vom Heiligen Geist eingegeben sind. Die Schrift ist nach der Ansicht McNeills in diesem Sinne für Calvin eine „geistige

²⁶ Vgl. a. a. O., 61.

²⁷ A. a. O., 62.

²⁸ J. I. Packer, *Inerrancy*, 157.

²⁹ B. B. Warfield, *Calvin and Calvinism*, 61.

³⁰ J. I. Packer, *Inerrancy*, 162.

³¹ A. a. O., 163.

³² H. Heppe, *Dogmatik*, Bd. 2.

³³ E. Doumergue, *Jean Calvin*, Bd. IV.

³⁴ W. Niesel, *Die Theologie Calvins*.

³⁵ R. C. Prust, *Was Calvin a Biblical Literalist?*, 380-396.

Bezugnahme“ (a mental reference) auf das Wort Gottes, das Jesus Christus als etwas Wesenhaftes (the matter, the essential theme) ist.³⁶ Dennoch ist es seiner Ansicht nach voreilig, eine wesenhafte Entsprechung der ganzen Schrift mit dem Wort Gottes (= Jesus Christus) anzunehmen. Denn Calvin verwendet die beiden Begriffe „Wort Gottes“ und „Schrift“ im Katechismus von 1545 unterschiedlich. Er sagt, in den heiligen Schriften muss das Wort (*verbum*) gesucht werden³⁷ und meint damit Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Er ist der „Kanon im Kanon“ (a canon within the canon),³⁸ von dem her alle Schriften als kanonisch gelten. Auch wenn sie nicht ausdrücklich von Jesus Christus reden, ist Jesus Christus dennoch der Kanon für die praktische Bibelauslegung (vgl. J. H. Leith³⁹).

Der jüngste Calvinforscher McKim weist zur Unterstützung der These von der Sachinspiration auf Calvins Verwendung des Wortes „Zeuge“ hin. „The biblical writers were witnesses to God’s revelation in Christ. They possessed a certainty (by the Holy Spirit) of the validity of their experience and consequently bore witness to Christ“⁴⁰. Calvin betrachtet demnach die biblischen Verfasser als von der Offenbarung Gottes durch Jesus Christus Betroffene. Aus dieser Erfahrung heraus begründen sie ihr Zeugnis von Jesus Christus. Deshalb interpretiert McKim die wörtliche Inspiration folgendermaßen: „Scripture is ‚verbally inspired‘ in that God has used the limited language of concrete human words to point humanity to Christ“⁴¹.

2.2.3 Synthese der Gestalt und des Gehalts der Schrift

Wir wenden uns nun den Interpreten Calvins zu, die sein Inspirationsverständnis nicht in der Alternative „wörtliche“ oder „inhaltliche“ Inspiration verstehen möchten. Ihre These lautet: Die Gestalt der Schrift beruht auf dem Gehalt. Vertreter dieser Richtung sind W. Krusche (1957), B. A. Gerrish (1959), R. A. Muller (1979)⁴² und D. L. Puckett (1995).

Zugunsten der Verknüpfung von Gehalt und Gestalt der Schrift beruft sich Krusche im Sinne Calvins auf dessen Verständnis der „strengsten“⁴³ Regierung des Heiligen Geistes. Sie führt die biblischen Zeugen zum Gehorsam, so dass sie nichts Eigenes in ihr Zeugnis einzubringen, sondern Gottes Wort wieder- und weitergeben. Darin liegt ihre „Originalität“⁴⁴. Die Inspiration als die strenge Herrschaft des Heiligen Geistes sichert die „unvergleichliche Sache, als deren Zeugnis sie [die Heilige Schrift] hervorgebracht“ hat,⁴⁵ ab. Auch wenn Calvin zwischen dem inspirierten Inhalt und der nicht inspirierten Form der Schrift unterscheiden kann, gilt: „Der Heilige Geist regiert auch die Wahl der Worte – und diese Regierung ist so streng, daß es so ist, als ob er den biblischen Zeugen die Worte diktierte, sie ihnen in den Mund legte – aber doch nur darum, daß diese Worte die Sache getreulich (fideliter) ausrichten“⁴⁶.

³⁶ J. T. McNeill, *Significance*, 132.

³⁷ Vgl. a. a. O., 133; OS II, 128; Der Genfer Katechismus von 1545, 301; *Ubinam quaerendum nobis est hoc verbum? In scripturis sanctis, quibus continetur.*

³⁸ A. a. O., 135.

³⁹ Leith ist der Meinung, dass Calvin einige biblische Schriften bevorzugt hat. Nicht zu allen verfasste er Kommentare: „Furthermore, the fact that Calvin did not comment on some of the books of the Bible has surely some significance. It is very difficult to explain his failure to comment on such books as Chronicles, Song of Solomon, Proverbs, Ecclesiastes, and Revelation as accidental or due to the brevity of his life. Unquestionably in practice he regarded some portion of the Bible as being of far greater importance than other portions.“ Ders., *John Calvin’s Doctrine of Christian Life*, 61-62.

⁴⁰ D. McKim, *Scripture*, 61.

⁴¹ Ebd.

⁴² R. A. Muller, *Foundation*, 14-23.

⁴³ W. Krusche, *Wirken des Heiligen Geistes*, 168.

⁴⁴ A. a. O., 173.

⁴⁵ A. a. O., 183.

⁴⁶ Ebd.

Auf der Basis der „ingenious synthesis“⁴⁷ (ausgeklügelte Synthese) von inspiriertem Inhalt und Form der Schrift betrachtet Gerrish die Inspiration als Grundlage des übernatürlichen Wesens der Schrift (a compendium of supernaturally imparted information)⁴⁸. Zur Begründung bringt er einerseits die Selbstevidenz der Schrift bei Calvin als deren wesentliche Eigenschaft (intrinsic) vor.⁴⁹ Andererseits zieht Gerrish die Kanonizität der Schriften als objektive und formelle Autorität⁵⁰ in Betracht. Er macht darauf aufmerksam, dass Calvin der Heiligen Schrift lediglich eine Autorität zugesteht, die sich aus der jeweiligen Haltung ergibt, mit der ihr ein Gläubiger entgegentritt. Zur Beweisführung unterscheidet Gerrish streng zwischen Glaubens- und Autoritätsverständnis bei Calvin.

Muller versteht die Inspiration der Schrift und das Geistzeugnis als „korrelate Aspekte des Wirkens des Heiligen Geistes“⁵¹. Um die Einheit der Gestalt und des Gehaltes der Heiligen Schrift darzulegen, ist eine „intimate relationship between the epistemological and the Christological (or Trinitarian), the noetic and the ontic, the subjective and the objective elements“⁵² zu berücksichtigen. In trinitarischer bzw. christologischer Sichtweise ist die Schrift erstens als *spezielle* Offenbarung zur rechten Erkenntnis Gottes zu verstehen. Sie ist (epistemologisch) geschriebenes Wort Gottes, das mit dem essentiellen fleischgewordenen Wort identisch ist. Entsprechendes gilt auch für das verkündigte Wort: „Calvin nevertheless acknowledges an explicit distinction between the essential Word of God, the Word spoken, and the Word written“⁵³. Zweitens fallen in der Schrift unter der treibenden Wirkung des Heiligen Geistes die Erkenntnisweise der Propheten und Apostel und ihr „ontisches“ Zeugnis nicht auseinander. Drittens besteht eine Korrelation zwischen der „objektiven“, äußerlichen Art und Weise der Schrift, welches die Gestalt des unsichtbaren Heiligen Geistes ist, und dem Eingreifen des Heiligen Geistes beim „subjektiven“ Lesen der Bibel.⁵⁴ In der „order of faith“⁵⁵ erschließt sich so die Inspiration der Schrift vom Glauben her. „We led from a subjective apprehension of the verity of Scripture to the affirmation of its objective truth“⁵⁶. Glauben ist dabei sowohl im Sinne der durch den Heiligen Geist bewirkten subjektiven Überzeugung der Glaubenden als auch im Sinne der Versicherung der objektiven Wahrheit der durch den Heiligen Geist inspirierten Schrift zu verstehen. In diesem Sinne kann man nach Muller das Inspirationsverständnis Calvins durchaus als Verbalinspiration verstehen: „I am tempted to say in conclusion that Calvin would have agreed with later doctrines of verbal inspiration but would have questioned the advisability of grounding the authority of Scripture solely on an objective statement of its divine origin which must remain forever external to the believer“⁵⁷.

2.2.4 Personalinspiration

Die deutschen Calvinforscher, die Calvins Inspirationsverständnis als Personalinspiration verstehen, bauen auf den Untersuchungen von W. Krusche auf, nach denen Calvin die biblischen Schriftsteller als *minister* (Amtspersonen oder Amtsträger) versteht. Diesen grundlegenden Gedanken verfolgt auch D. Schellong in *Calvins Auslegung der synoptischen Evangelien* (1969). Er bezieht dazu den Gesichtspunkt der Gewissheit der Amtsperson in seine Überlegungen mit ein. Es geht einerseits um die Gewissheit der Amtsperson, die von

⁴⁷ B. A. Gerrish, *Old Protestantism*, 63.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Vgl. a. a. O., 62 u. 64.

⁵¹ R. A. Muller, *Foundation*, 19.

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ A. a. O., 18.

⁵⁵ A. a. O., 22.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd.

Gott Autorität bekommt, andererseits um die Gewissheit, die zur Ausführung des Willens Gottes befähigt: „Amt und Gewißheit sind die zwei Angeln, in denen die Schriftlehre Calvins hängt“⁵⁸. S. Scheld übernimmt dieses Verständnis der Personalinspiration in *Media Salutis: Zur Heilsvermittlung bei Calvin* (1989).⁵⁹

W. Neuser schenkt darüber hinaus der Redeweise Calvins, dass „Gott oder der Heilige Geist durch den Mund des Mose (bzw. Davids, Salomons, Jesajas, des Petrus, des Paulus)“⁶⁰ redeten, große Beachtung. Calvin habe „[f]ast immer [!] das Geistwirken und den biblischen Schriftsteller zusammengeannt“⁶¹. Der Verfasser einer biblischen Schrift ist der von Gottes Geist berufene zuverlässige und gewissenhafte Amtsträger. Eine Verbalinspiration des Wortlautes schließt Neuser darum aus. Der Amtsträger wählt durchaus seine eigenen Worte und bringt so das zur Sprache, was er bezeugen soll. Neuser kann darum der These vom Verständnis der Inspiration als Sachinspiration ein Recht zuerkennen. Er verweist dabei darauf, dass Calvin *Schrift und Prophetenschrift und Lehre der Propheten* in seinem Kommentar zu II Tim 3, 16 gleichstellt.⁶² In Hinsicht auf das „Wissen um die Mitte der Schrift“ kann gefolgert werden, dass sich die Inspiration bei Calvin auf den Inhalt oder die Sache der Schrift bezieht. Dennoch sieht Neuser auch, dass Calvin sich weigert, eine Grenze zwischen Zentralem und Nichtzentralem in einer Prophetenschrift oder zwischen dem Evangelium und dem Gesamttext der Evangelien zu ziehen. Er weist aber darauf hin, dass Calvin die Schrift nicht der himmlischen Lehre, sondern seiner eigenen Lehrweise unterordnet.⁶³ Unter Berufung auf die Vorrede der *Institutio* meint er, dass das Vorverständnis des Lesers als Voraussetzung zum Finden der richtigen Lehre in der Schrift berücksichtigt werden müsse. Die Leserinnen und Leser gingen mit ihrem Vorverständnis an den Text heran. Diesen „hermeneutischen Zirkel“⁶⁴ gelte es zu berücksichtigen. Auf Grund dessen urteilt Neuser, dass Calvin keine „Sachinspiration, die direkt in das Schriftwort eingeht“⁶⁵, kennt.

2.3 Streitpunkte der Calvinforschung als Ausgangspunkte für die vorliegende Arbeit

2.3.1 Die Begrifflichkeit Calvins

Alle Forscher, die Calvin als Lehrer der Verbalinspiration verstehen, beziehen sich auf bestimmte, von ihm verwendete Redewendungen, zum Beispiel „der Mund Gottes“, „die himmlischen Offenbarungsworte“, „Gott spricht“ und „der Heilige Geist spricht“. Sie sehen dahinter die Vorstellung, dass der Autor der Schrift der *einzig* und *selbe* allmächtige Gott ist. Für sie ist widersprüchlich, dass der allmächtige Gott eine fehlerhafte Bibel verfasst haben könnte. Die Unfehlbarkeit der Schrift im Denken Calvins gründet für sie letztlich in der *potentia Dei absoluta*. Die Propheten sind demnach Diener des allmächtigen Gottes. Sie sind

⁵⁸ D. Shellong, Auslegung, 87-88.

⁵⁹ S. Scheld, *Media Salutis*.

⁶⁰ W. H. Neuser, Calvins Verständnis, 58.

⁶¹ Ebd.

⁶² Vgl. a. a. O., 63.

⁶³ Vgl. ebd.

⁶⁴ Ebd. Neuser übernimmt diesen Terminus von A. Ganoczy. Ganoczy baut auf der Basis der folgenden Aussage Calvins der Vorrede 1539 diese Theorie auf: „Es war also folgendes in diesem Werk mein Vorhaben: die Kandidaten der heiligen Theologie zur Lektüre des Wortes Gottes so vorzubereiten und einzuweisen, daß sie sowohl einen leichten Zugang zu ihr zu haben als auch ungehemmten Schrittes in ihr fortzuschreiten vermöchten. Denn ich meine, die Summe der Religion in allen Teilen so erfaßt und in eine solche Ordnung gebracht zu haben, daß es demjenigen, der sie in der rechten Weise handhabt, nicht schwer ist festzustellen, was vor allem er in der Schrift suchen und auf welchen Skopus er ihren gesamten Inhalt beziehen müsse.“ In: ders., Calvin als paulinischer Theologe, 47.

⁶⁵ W. H. Neuser, Calvins Verständnis, 62.

verpflichtet, nichts Eigenes auszudenken, sondern nur zu verkündigen, was ihnen von Gott aufgetragen worden ist. In diesem Sinne wird Calvins Rede von den „sicheren und beglaubigten Schreibern“ (*certi et authentici amanuensis* – *Institutio* IV, 8, 9) interpretiert.

Im Unterschied dazu verstehen Calvinforscher wie McNeill diese Stelle aus ihrem Kontext so, dass Calvin hier vor allem an der ganz persönlichen Beteiligung der biblischen Verfasser an dem interessiert ist, was sie – veranlasst durch den Heiligen Geist – bezeugen. Krusche hingegen spricht Calvins Reden von den biblischen Schriftstellern als „Schreibern oder Notaren“ gar keine große sachliche Bedeutung zu. Er richtet seine Aufmerksamkeit vielmehr auf das Reden Calvins vom biblischen Zeugen als *minister* und *testis* im Sinne einer bevollmächtigten Amtsperson.

Für meine Untersuchung muss berücksichtigt werden, in welchem Zusammenhang Calvin die Redewendungen „der Mund Gottes“, „die himmlischen Offenbarungsworte“, „Gott spricht“ und „der Heilige Geist spricht“ verwendet. Weil die logische Folgerung „Gott ist allmächtig, also ist die Schrift als das Wort Gottes nicht fehlbar“ aus diesen Redeweisen abgeleitet wird, muss geprüft werden, ob und wie sich Calvin auf die Vorstellung der Souveränität Gottes im Sinne der *potentia absoluta* bezieht (vgl. Teil 5.4). Außerdem muss die Rede von den „Schreibern“ und „Sekretären“ im Zusammenhang mit der Charakterisierung des Wirkens des Heiligen Geistes als *dictare* untersucht werden.

2.3.2 *Dictare* als Wirken des Heiligen Geistes

Um den von Calvin verwendeten Terminus *dictare* als Bezeichnung des Wirkens des Heiligen Geistes herrscht unter den Calvinforschern eine heftige Debatte. Dieser Terminus ist der entscheidende Beleg für die Forscher, die Calvin als Lehrer der Verbalinspiration verstehen. Sollte Calvin jedoch das *dictare* bildhaft verstehen, wie z. B. Warfield (vgl. Calvin and Calvinism, 62-63) und Packer (vgl. John Calvin and the Inerrancy of Holy Spirit, 159-160) meinen, ist es schwierig, mit diesem Terminus als solchem Calvins Vorstellung von der Unfehlbarkeit der Schrift zu begründen. Für das, was Calvin mit diesem Begriff meint, sind sowohl die Untersuchungen von Krusche wie die von Neuser (40 Belege für *dictare*) hilfreich. Beide setzen aber unterschiedliche Akzente.

Krusche kommt nach seiner Analyse des *dictare* zum Ergebnis, dass Calvin dieses Wort in metaphorischer Redeweise (*quasi, quomodo* oder *tanquam*) verwendet. Er untersucht die *dictare*-Fälle im Blick auf den kontextuellen Sinnbezug. Der Befehl des Heiligen Geistes betrifft ein bestimmtes Tun (Acta 1,23; Mt 9,23), das aktuelle Bekennen sowie die mündliche Tradition (Mt 10,20; Acta 15,28), nicht aber das Niederschreiben von Buchstaben. Das *dictare* verpflichtet den Amtsträger, nichts Eigenes zu sagen. Das gibt nach Krusche dem Anliegen der Vorstellung von der Verbalinspiration ein gewisses Recht. Der Heilige Geist wehrt der Fälschung des Inhaltes der Schrift durch die „Amtsschreiber“⁶⁶: „Die Inspiration bedeutet also vom *dictare* her gesehen, daß hier ein Mensch von Gottes Geist beschlagnahmt wird und daß sein Denken und Reden für die Dauer seines Zeugnisses unter strengste Regierung kommt“⁶⁷. Neuser betont dagegen das berechnete Anliegen der These von der Personalinspiration und hebt einen weiteren Gesichtspunkt hervor. Nach seiner Analyse redet Calvin vom *dictare*, um die Aufmerksamkeit der Leser auf die Verkündigung der Schrift zu lenken: „Nicht um des Wortlautes der Bibel willen verwendet er das Wort *dictare*, sondern um den Leser seelsorgerisch auf die Wichtigkeit des Gesagten hinzuweisen und den Schreiber zu entlasten“⁶⁸. Hier kommt also ein seelsorgerisches Interesse zum Vorschein.

Die unterschiedlichen Auslegungen der Rede Calvins vom *dictare* des Heiligen Geistes nötigen im Interesse des Anliegens unserer Arbeit dazu, die Fälle dieser Rede im

⁶⁶ W. Krusche, Wirken des Heiligen Geistes, 166.

⁶⁷ A. a. O., 168.

⁶⁸ W. H. Neuser, Calvins Verständnis, 61-62.

Hinblick auf den Wortgebrauch und den Sinn selbst zu untersuchen. Dabei muss sich zeigen, ob das Reden vom *dictare* bei Calvin die Grundlage für sein Verständnis der Unfehlbarkeit der Schrift ist (vgl. Teil 5.2).

2.3.3 Die Auslegung von II Tim 3,16

II Tim 3,16 ist der *locus classicus* für die Begründung der Lehre von der Verbalinspiration. Calvins Kommentar zu dieser Stelle hat für die, die ihn für die Verbalinspirationslehre in Anspruch nehmen, deshalb große Bedeutung. Doch es ist in der Forschung strittig, ob man im Calvins Sinne das *dictare*, von dem er hier redet, auf *scriptura* und nicht vielmehr auf *doctrina* zu beziehen hat. Doch selbst wenn das der Fall ist, ist immer noch nicht klar, ob Calvins Ansicht als Verbal-, Sach- oder Personalinspiration zu verstehen ist.

Packer z. B. versteht *doctrina* als spezielle Offenbarung, die das Wesen der Schrift zur Geltung bringt. *Scriptura*, *doctrina* und Verkündigung sind für ihn (wie schon erwähnt) austauschbar, weil sie alle von Gott als Urheber stammen. Auch Muller, der zuletzt die Verbalinspiration vertritt, legt großen Wert darauf, dass das inspirierte Zeugnis und die einzelnen Schriftworte der Propheten und Zeugen niemals auseinander fallen. Neuser dagegen versteht den Kommentar zu II Tim 3,16f so, dass Calvin die Inspiration nicht „als eine Aussage über das Wesen und die Beschaffenheit des Schriftwortes, sondern als eine solche über ihre Autorität“⁶⁹ verstehe. Er vertritt den Standpunkt: „Nicht die einzelnen Schriften, sondern ihre ‚Lehre‘ sind inspiriert.“ Daraus folgert er, dass Calvin die Inspiration „nicht ontologisch als Aussage über die Heilige Schrift als Buch, sondern funktional als Aussage über ihre Verfasser und deren Lehre“⁷⁰ versteht.

Wir stehen deshalb vor der Aufgabe zu klären, ob Calvin die Schrift als spezielle Offenbarung betrachtet, besonders im Hinblick auf die Offenbarung in der Natur (vgl. Teil 3.3), ob er die Lehre mit der Schrift identifiziert, wie sein Verständnis des Wortes Gottes nahe legt (vgl. Teil 3.2), und inwiefern nach seiner Ansicht die Gewissheit des Heiligen Geistes die objektive Autorität der Schrift gewährleistet (vgl. Teil 3.4). Für diese Aufgabe ziehe ich den Kontext von II Tim 3,16 heran (II Tim 3,13-17) und untersuche ihn detailliert. Denn dieser Kontext wird in der Calvinforschung bedauerlicherweise oft vernachlässigt. Außerdem ist es nötig, einen Vergleich zwischen dem Text der Vulgata und der Übersetzung Calvins durchzuführen, weil das für die Klärung der Absicht Calvins bei der Auslegung von II Tim 3,16 erhellend ist (vgl. Teil 2.3.1).

2.3.4 Die Kanonizität der Schriften

Das Verständnis der Kanonizität der biblischen Schriften bei Calvin wird nach meinem Urteil in den Untersuchungen über sein Inspirationsverständnis nicht hinreichend berücksichtigt. Das liegt daran, dass das Festhalten Calvins an der Bibel als kanonische Schrift nicht zweifelhaft ist. Die Frage, wie sich seine Anschauungen von Christus als Mitte der Schrift und von der Inspiration als Maßstab der Kanonizität mit einem mehr formalen Kanonsverständnis vertragen, muss aber weiter verfolgt werden. Ich untersuche deshalb besonders Calvins Umgang mit den Schriften, deren kanonische Autorität angezweifelt wurde, zum Beispiel sein Verständnis des Hebräerbriefes, des II. Petrusbriefes und des Jakobusbriefes, der Apokalypse, aber auch der Apokryphen und des Hohenliedes Salomos. Letzteres spielt in der Auseinandersetzung mit Castellio eine wichtige Rolle (vgl. Teil 4).

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ A. a. O., 58.

3. Überblick über den Aufbau der Arbeit

Aus der skizzierten Aufgabenstellung der Arbeit ergibt sich folgende Gliederung der Arbeitsschritte:

Teil 1: Darstellung des Prozesses der Zersplitterung der presbyterianischen Kirche in Korea, ihres historischen Hintergrundes und der wesentlichen theologischen Motive, die dabei eine Rolle spielten. Dabei wird der Auseinandersetzung zwischen Hyöngyong Park und Chaechun Kim besondere Aufmerksamkeit gelten. Denn sie zeigt eindrücklich, dass und in welcher Weise es bei der Abspaltungsgeschichte der presbyterianischen Kirche in Korea im Zentrum um das Verständnis der Inspiration der Schrift geht.

Teil 2: Analyse des eigentlichen Interesses Calvins an der Inspiration der Schrift anhand der *Institutio* (1559), seiner Bibelkommentare und kontroverstheologischen Schriften. Die Interpretation von Calvins Sicht der Überlieferungsgeschichte der Schrift in *Institutio* I, 6 und 7 ist in diesem Zusammenhang besonders wichtig. Außerdem wird der Vergleich bestimmter Texte in der Fassung der Vulgata und in Calvins Übersetzung dazu beitragen, die These zu erhärten, dass im Inspirationsverständnis Calvins nicht das Interesse an der Schriftinspiration als solcher, sondern an der Beauftragung der Zeugen und Propheten im Vordergrund steht.

Teil 3: Erstens: Untersuchung des Verhältnisses von Schrift, „Gottes Wort“ und „Lehre“ (doctrina) auf den Textgrundlagen der *Institutio*, der Streitschrift gegen die Sekte der Libertiner (1545) und des Genfer Katechismus von 1545. Zweitens soll mit Hilfe von verschiedenen Ausgaben der *Institutio* und der Bibelkommentare Calvins gefragt werden, welche Bedeutung sein Verständnis der „speziellen Offenbarung“ für die Identifizierung von Schrift, Gottes Wort und Lehre hat. Drittens geht es um die Selbstevidenz des göttlichen Wesens der Schrift.

Teil 4: Untersuchung von Calvins Verständnis der Kanonizität der Bibel auf der Grundlage seiner Kommentare zu Schriften, deren Kanonizität in Zweifel steht. Außerdem soll gefragt werden, in welcher Beziehung die Autorität der Kirche (*consensus ecclesiae*) zur Schriftautorität steht.

Teil 5: Analyse von Calvins Verständnis der Unfehlbarkeit der Schrift zum einen in Hinblick auf die Verwendung des Begriffs *dictare* und zum anderen in Hinblick auf die Bedeutung der Allmacht Gottes (*potentia absoluta*) in Calvins Argumentation. Die Analyse wird zeigen, dass *dictare* nicht das „Diktat“ im wörtlichen Sinne, sondern die Eingebung meint und dass man Gottes Allmacht aus dem Zusammenhang der Beziehung der Gläubigen auf Gott verstehen muss. Für Calvin ist „Allmacht“ kein abstrakter Begriff, sondern hat im Rahmen einer erfahrungsbezogenen Theologie seinen Ort.

Teil 6: Schlussfolgerungen aus den Untersuchungsbefunden für die Klärung der Fragen, die zur Spaltung der presbyterianischen Kirche in Korea geführt haben.

Teil 1 Das Inspirationsverständnis in der koreanischen Kirchengeschichte der dreißiger und fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts

1. Einleitung

Seit den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts beschäftigten sich koreanische Theologen der presbyterianischen Kirche zunehmend selbständig mit theologischen Sachfragen, während sie vorher stark unter dem Einfluss ausländischer Missionare standen. Leider hat diese Selbstständigkeit aber auch bedauerliche Folgen gehabt. Es kam zu mehreren Spaltungen dieser Kirche. Sie fallen in die Zeit nach der Befreiung Koreas von der japanischen Herrschaft im Jahr 1945 und nach der Beendigung des Krieges zwischen Nord- und Südkorea. Tragischerweise zerstritt sich die Presbyterianische Kirche in einer Zeit der Freude über die Befreiung der Nation⁷¹ in einem kurzen Zeitraum von ungefähr 15 Jahren. Diese Entwicklung ist die Folge einer sich stark an der absoluten und göttlichen Autorität der Bibel orientierenden fundamentalistischen Sichtweise. Unter dem Motto: Bewahrung der Reinheit des Evangeliums, das Gefahr lief, durch den Modernismus und die historisch-kritische Methode (*high criticism*) in seiner Autorität als Schrift relativiert zu werden, führten die Fundamentalisten die Kirche zur Spaltung. Die Spaltung der Nation in Süd- und Nordkorea verstärkte darüber hinaus die Spannungen in der presbyterianischen Kirche, weil die Immigranten aus Nord-Korea den fundamentalistischen Flügel verstärkten.⁷² Die erste sich verselbständigende Gruppe (Koryö; „Taehan Yesukyo Changrohoe“) entstand 1952 im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung über die Zulässigkeit der Shintoverehrung.⁷³ Eine zweite Gruppe (Kichang; „Taehan Kidokkyo Changrohoe“, d. h. Presbyterianische Kirche Koreas) bildete sich 1953 aufgrund der Auseinandersetzung über die Verbalinspiration. 1959 kam es beim Streit um die Frage, ob die Presbyterianische Kirche dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) beitreten solle, zu einer weiteren Abspaltung, nämlich der dritten und vierten Gruppe T'onghap und Hapdong („Taehan Jesukyo Changrohoi“). Somit entstanden vier Gruppen innerhalb der presbyterianischen Kirche: Koryö, Hapdong, Kichang und T'onghap.⁷⁴

In diesem Kapitel soll es zunächst darum gehen, grundlegende Begriffe zu klären, die bei allen Spaltungen der presbyterianischen Kirche Koreas eine wichtige Rolle spielten (vgl. Teil 1.2). Um die theologische Situation im Korea der dreißiger Jahre zu verstehen, ist es nötig, auf kirchengeschichtliche Ereignisse der Mutterkirche in den USA einzugehen und die kirchengeschichtlichen und politischen Rahmenbedingungen in Korea zu beachten (vgl. Teil 1.3). Die eigentliche theologische Auseinandersetzung über die Legitimität der historisch-kritischen Bibelauslegung behandle ich im Teilkapitel 4. Hier geht es mir darum, darauf hinzuweisen, dass die Spaltung der presbyterianischen Kirche nicht nur auf die theologische Auseinandersetzung zwischen Hyöngyong Park und Chaechun Kim zurückzuführen ist, sondern ihren Grund auch im politisch-religiösen Streit um die Shintoschreinverehrung und in der hochschulpolitischen Trennung der fundamentalistischen und liberalen Theologen hat (vgl. Teil 1.5). Die Frage des Inspirationsverständnisses der beiden Parteien wird im

⁷¹ In dieser Zeit hat auch die Methodistische Kirche eine Spaltung erlitten. Die Hauptursache der Abspaltung in der Methodistischen Kirche war der Machtkampf um die Leitung der Kirche. Vgl. Yungjae Kim, Protestantismus in Korea, 141.

⁷² Vgl. Kyungbae Min, Han'guk Kidokkyosa (Die koreanische Kirchengeschichte), 525 u. Teil 1 6.2.2.

⁷³ Shinto ist die japanische Volkreligion. Die japanische Regierung befahl im Jahr 1937 allen Koreanern, die Shintoschreinverehrung zu praktizieren.

⁷⁴ In den folgenden sechziger Jahren entstanden zwanzig Gruppierungen laut der Statistik von 1991: Kaehyök (1965), Kyesin (1960), Taesin (1960), Toknohoe I und II (1967), Pöpt'ong (1962), Posu (1967), Posuch'ük (1963), Sönghap (1960), Sönhapch'ük (1960), Sunchang (1969), Changsin (1967), Chüngt'ong (1966), Chonghap (1968), Hapdongch'onghoe (1962), Hapdonghwanwön (1963), Hapdongbokümch'nghoe (1964), Han'guktch'ngkonghoe (1966), Hohön I und II (1963). Vgl. Yungjae Kim, History, 356-358.

Teilkapitel 6 theologisch-systematisch entfaltet und analysiert. Im Ausblick (vgl. Teil 1.7) wird der heutige Stand der Kontroverse in den Blick genommen.

2. Wichtige Begriffe in den Auseinandersetzungen um das Inspirationsverständnis

Im Zentrum der theologischen und kirchlichen Auseinandersetzungen, die zu den bedauerlichen Spaltungen der presbyterianischen Kirche in Korea führten, stehen die Probleme der Inspiration der Schrift und der Relevanz der historischen-kritischen Schriftauslegung. Vertreter der Schriftinspiration werden häufig „Fundamentalisten“ genannt, während Befürworter der historischen-kritischen Methode als „Liberale“ bezeichnet werden. Diese Begriffe und die bei ihrer Verwendung in Korea angewandten Beurteilungsmaßstäbe müssen zunächst geklärt werden, damit deutlich werden kann, in welchem Sinne ich sie in dieser Arbeit verwende.

2.1 Der Begriff „Fundamentalisten“

Wenn geklärt werden soll, was der Begriff „Fundamentalismus“ bedeutet, kann man sich an den Bewertungen orientieren, die Hyöngyong Park (1897-1978) in der koreanischen Theologie erfährt. In der koreanischen Kirchengeschichte wird er als Vertreter der fundamentalistischen Theologie bezeichnet. Seine Theologie entwickelt sich zur fundamentalistischen Position im Verlauf der theologischen Auseinandersetzungen in den dreißiger Jahren und im Abspaltungsvorgang der presbyterianischen Kirche in den fünfziger Jahren. Die fundamentalistische Theologie des Hyöngyong Park lässt sich als strenges Bibelverständnis charakterisieren, das auf der Unfehlbarkeit der Bibel und der Verbalinspiration beruht.⁷⁵ Dies schafft die Grundlage für die Verteidigung der „puritanisch-reformierten Theologie“ gegen den Liberalismus und Modernismus. Hyöngyong Park charakterisiert die puritanisch-reformierte Theologie erstens als Geltendmachen der Souveränität Gottes, zweitens als Einprägung der Autorität der Heiligen Schrift und zuletzt als Festhalten am Westminster Bekenntnis. Sie ist darin gegen den Liberalismus und Modernismus gerichtet. Das jetzige Ch’ongsin-Seminar, das von Hyöngyong Park im Jahr 1948 errichtet wurde, steht in der Nachfolge dieser fundamentalistischen Theologie.⁷⁶ Yunsön Park, der sein Schüler und sein Kollege war, sein Sohn Aron Park und Kyuo Chöng, der eine weitere Abspaltung von Hapdong und Hapdong-bosu im Jahr 1979 betrieb, sind Anhänger seiner Theologie.

Der koreanische Kirchengeschichtler Kyungbae Min hat Hyöngyong Park einen Fundamentalisten auf der Linie von J. G. Machen vom Princeton Seminary in der USA genannt.⁷⁷ Sein Fundamentalismus zeige sich an der Behauptung der Verbalinspiration und damit der Irrtumslosigkeit der Bibel sowie an der Kritik der historisch-kritischen Forschung.⁷⁸ Hyöngyong Park halte damit an der Überlieferung der amerikanischen Missionare fest und entwickle keine auf die koreanische Situation bezogene Theologie. Dieses Urteil teilt auch der Methodist Kilsöp Song, indem er aufweist, inwiefern die von Amerika entsandten Missionare, „puritanisch-fundamentalistisch“ bzw. „calvinistisch-fundamentalistisch“ ausgerichtet waren

⁷⁵ Aron Park bezeichnet den theologischen Charakter von Hyöngyong Park als „presbyterianisch-reformatorsche Theologie“ (Changrokyo Kaehyek Sinhak). Er charakterisiert sie weiterhin als die puritanische Theologie von C. Hodge, als reformatischen Gedanken des Westminster Bekenntnisses von B. B. Warfield, und als die apologetische Theologie von W. Grenn und G. Machen. Vgl. Hyöngyong Park, Kyoüi Sinhak/ Söron (Dogmatik; Prolegomena), Gesammelte Werke I, 1977.

⁷⁶ Vgl. Ebd.

⁷⁷ Vgl. Kyungbae Min, Kirchengeschichte, 412.

⁷⁸ Vgl. Ebd.

und wie dies auf Hyöngyong Park und die weitere Entwicklung einer konservativen Theologie in Korea eingewirkt hat.⁷⁹

Dementsprechend behandelt auch Tongsik Yu, ein koreanischer Systematiker, Hyöngyong Park als hervorragenden Vertreter einer konservativ-fundamentalistischen Theologie.⁸⁰ In seinem Buch „*Han’guksinhaküi Kwangmaek*“ (*Große Strömungen der koreanischen Theologie*) unterscheidet er drei theologische Richtungen in Korea, nämlich die konservativ-fundamentalistische Theologie, die progressive an Sozialreformen teilnehmende Theologie und die kulturell-liberale Theologie. Hyöngyong Park ist mit seinem systematischen Gesamtwerk, das in einem dogmatischen Verständnis der Autorität der Bibel gründet,⁸¹ demnach eindeutig der konservativ-fundamentalistischen Richtung zuzuordnen. Wie für Kyungbae Min wird das für Tongsik Yu durch die Behauptungen der mechanischen Inspiration der Verfasser der Bibel und damit ihrer Irrtumslosigkeit belegt. Hinzu kommt, dass Hyöngyong Park die historischen sowie die an das Naturverständnis der Antike gebundenen Berichte der Bibel als Zeugnisse von Tatsachen ansieht.⁸²

Zu der gleichen Beurteilung Hyöngyong Parks kommt auch Kyungchae Kim, der die Unterscheidung Tongsik Yus von drei Richtungen in der koreanischen Theologie auf fünf erweitert hat. Er fügt noch die Erweckungstheologie des Yöngdo Lee und die Einheimische Theologie des Sokhon Ham ein.⁸³ Auch Kyungchae Kim betrachtet Hyöngyong Park wegen seiner Lehre von der Verbalinspiration und der Irrtumslosigkeit der Bibel als Fundamentalisten. Er stellt den Fundamentalismus von Hyöngyong Park jedoch in der Besorgnis dar, dass die christliche Wahrheit zerstört werden könnte, wenn die kritische Bibelforschung und die Aufnahme von der Bibel widersprechenden naturwissenschaftlichen Einsichten, wie z. B. der Evolutionstheorie, in der Theologie um sich greift.⁸⁴

Zusammenfassend kann man also sagen, dass der Begriff „Fundamentalismus“, wie er von den genannten Theologen auf die Theologie von Hyöngyong Park angewandt wird, die einseitige Betonung der Verbalinspiration und der Unfehlbarkeit der Bibel meint. Doch gegen ein derartiges Verständnis der Theologie von Hyöngyong Park hat Yongkyu Park in seinem Aufsatz *Kunbonchuiiwa Park Hyöngyong Paksa (Der Fundamentalismus und Dr. Hyöngyong Park)*⁸⁵ kritische Einwände vorgebracht. Er ist der Ansicht, dass die Theologen, welche die Begriffe „fundamentalistisch“ oder „Fundamentalismus“ im dargestellten Sinne gebrauchen, hier nur ihrem subjektiven Urteil folgen. Sie übersehen *erstens*, dass der Fundamentalismus von Hyöngyong Park im Gegensatz zum Fundamentalismus, der in Amerika seit 1930 nach dem Tod Machens entstand, sozialreformerische Gedanken nicht vernachlässigt. *Zweitens* darf man nach Yongkyu Park die Anschauung von der Verbalinspiration und von der Unfehlbarkeit der Bibel nicht auf die Vorstellung eines unzeitgemäßen Fundamentalismus reduzieren. Es handle sich hier vielmehr um eine christliche Grundhaltung, durch die die christliche Lehre treu überliefert werden soll. Wenn man die Theologie von Hyöngyong Park „fundamentalistisch“ nenne, dann müsse man das auch im Hinblick auf die ganze christliche Tradition tun, die 2000 Jahre lang die Autorität der Bibel bewahrt hat. *Drittens* macht Yongkyu Park darauf aufmerksam, dass es nicht gut ist,

⁷⁹ Kilsöp Song, *Han’guk Sinhak Sasangsa* (Die Theologiegeschichte Koreas), 320 u. 324.

⁸⁰ Vgl. Tongsik Yu, *Han’guksinhaküi Kwangmaek* (Große Strömungen der koreanischen Theologie), 29.

⁸¹ Vgl. a. a. O., 138.

⁸² Vgl. a. a. O., 137.

⁸³ Vgl. Kyungchae Kim, *Han’guk Sinhaküi T’aedongkwa Hürüm* (Das Entstehen der koreanischen Theologie und ihre Entwicklung), 131. Die gegenwärtige theologische Entwicklung ist sehr vielfältig. Daher ist es in der letzten Zeit noch schwieriger geworden, die Strömungen zuzuordnen. Kyungchae Kim ordnet z. B. die Minjungtheologie der progressiven, an der Sozialreform teilnehmenden Theologie von Chaechun Kim zu, die Theologie von Kyöngok Chöng der liberal-existentialen und die Theologie von Sekhen Ham der einheimischen Theologie.

⁸⁴ Vgl. a. a. O., 132.

⁸⁵ Yongkyu Park, *Fundamentalismus*, 331-403.

wenn der Begriff „Fundamentalismus“ als ein Schmähibegriff verwendet wird. Beispiele aus der Kirchengeschichte (wie die Auseinandersetzung mit der Gnosis in der Alten Kirche, der Streit zwischen Augustinus und Pelagius, der Kampf um den rechten Glauben in der Reformationszeit) zeigen, dass die Verteidigung der rechten christlichen Lehre immer „fundamentalistische“ Implikationen hatte. Yongkyu Park fragt darum provozierend, ob die, die sich damals mit Häresien auseinander setzten, heute auch Fundamentalisten genannt werden müssen – eine Frage, die auch schon bei Hyöngyong Park selbst begegnet.⁸⁶

Hyöngyong Park hat allerdings seine Theologie in den dreißiger Jahre noch nicht als „Fundamentalismus“ bezeichnet. Er verwendet in dieser Zeit den Begriff der „Orthodoxie“, wie er durch die Missionare, die in Korea die presbyterianische Kirche gründeten, geprägt worden ist.⁸⁷ Er ist „gegen die liberale Theologie“⁸⁸ gerichtet. „Orthodoxie“ orientiert sich an einem Maßstab, der zur klaren Unterscheidung zwischen der rechten Lehre und der Nicht-Orthodoxie, der „Häresie“, nämlich der liberalen Theologie, führt. Dieser Maßstab ist die Heilige Schrift.⁸⁹ Eine der christlichen Lehre entsprechende Aussage ist abhängig davon, „ob sie der Bibel entspricht oder nicht“⁹⁰. Von den sechziger Jahren an aber nennt Hyöngyong Park sich selber einen Fundamentalisten, wobei „Fundamentalismus“ aber weiterhin „die Orthodoxie und das orthodoxe Christentum“⁹¹ meint.

Die Bedeutung des Begriffs „Fundamentalismus“ in der koreanischen Theologie ist damit hinreichend geklärt. Ich werde ihn im weiteren Verlauf der Arbeit als Begriff verwenden, der das gegen die „liberale Theologie“ gerichtete „Festhalten an der Lehre von der Verbalinspiration und von der Unfehlbarkeit der Bibel“⁹² im Interesse der rechten christlichen Lehre annonciert. Wichtig bleibt aber, mit Yongkyu Park gegen Tongsik Yu festzuhalten, dass man die fundamentalistische Theologie nicht zu schematisch darstellen sollte. Außerdem sollte der polemische Gebrauch ausgeschlossen werden.

2.2 Der Begriff „Liberale“

Der Begriff „Liberalismus“, wie er in Korea verwandt wird, ist entscheidend von Hyöngyong Park geprägt worden. „Liberalismus“ wird von ihm seit dem Jahr 1935 als Kennzeichnung der Gegenposition zur orthodoxen und fundamentalistischen Theologie gesehen und sowohl als „Häresie“ wie auch als „liberale Theologie“ bezeichnet.⁹³ Synonym gebraucht er auch die Begriffe „Modernismus“, „Neue Theologie“. Er sagt dazu erläuternd: „Die liberale Theologie beruht auf der humanistischen Weltanschauung, auf Freiheit und Toleranz. Die liberalen Theologen stehen der starken orthodoxen Fraktion feindlich gegenüber. Sie versuchen, die vernünftige Theorie und die Freiheit der verschiedenen theologischen Meinungen zu finden, und legen die Bibel nach der historisch-kritischen Methode aus. Sie akzeptieren die ewige Wahrheit der Bibel, allerdings fordern sie, die Wahrheit solle in der Geschichte nicht versteckt, sondern entdeckt werden“⁹⁴. Aufgrund seiner biblizistischen Theologie und Ethik

⁸⁶ Vgl. a. a. O., 332.

⁸⁷ Vgl. a. a. O., 342.

⁸⁸ Hyöngyong Park, Kritik, 25-6.

⁸⁹ A. a. O., 24.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Yongkyu Park, Fundamentalismus, 345. Die Fundamentalisten, nämlich die Nachfolger von Hyöngyong Park, sind unwillig darüber, dass sie selber als solche bezeichnet worden sind. Yongkyu Park unterscheidet den Fundamentalismus vom Konservativismus auf dem Hintergrund der amerikanischen Kirchengeschichte.

⁹² W. Joest, Art. Fundamentalismus, 732.

⁹³ Hyöngyong Park, Chöngt'ong Sinhak (Orthodoxe Theologie), 28-29. Ein solcher Gedanke von Hyöngyong Park ist mit seinem Lehrer J. Gresham Machen eng verbunden. Beide bezeichnen das liberale Christentum als eine ganz andere Religion, die nicht als ein Teil des Christentums besteht, sondern weit vom wahren Christentum entfernt ist. Vgl. J. G. Machen, Christianity and Liberalism, 2.

⁹⁴ Hyöngyong Park, Chöngt'ong Sinhak (Orthodoxe Theologie), 28-29.

beurteilt Hyöngyong Park die liberale Theologie insgesamt als „eine Bedrohung für das Christentum“, als „Häresie“ und sogar als „eine andere Religion“⁹⁵.

Ohne derartige polemische Zuspitzungen übernimmt Yongkyu Park in der Sache dieses Urteil in seinem Buch *Korean Protestantism and Biblical Authority: A History of Presbyterian Theological Thought in Korea*. Er argumentiert folgendermaßen: „Der Liberalismus entsteht in einer Gruppe oder bei einem Individuum, welche die fundamentalistische Lehre des Christentums einschließlich der biblischen Unfehlbarkeit ablehnt oder etwas dagegen einwendet. Probleme, an denen sich die liberale und die fundamentalistische Evangelisation scheiden, seien z. B. Lehren wie die Unfehlbarkeit der Bibel, die Geburt Jesu Christi durch eine Jungfrau, die Gottheit Christi, die Versöhnung durch den Tod am Kreuz, die körperliche Auferstehung und die Wiederkunft des Heilands“⁹⁶. Auch Namsik Kim und Habae Kan beschreiben in einer neueren kirchengeschichtlichen Arbeit auf der Grundlage der Argumentation von Yongkyu Park den Liberalismus so, dass er als der Ursprung der Kirchenspaltungen und theologischen Meinungsverschiedenheiten anzusehen ist.⁹⁷

Als Vertreter des Liberalismus gilt vor allem Chaechun Kim, obwohl er sich selber nie als Liberalisten bezeichnet hat. Von ihm liegt auch sonst keine Charakterisierung seiner Theologie vor, die in dieser Darstellung hilfreich wäre. Er passt zudem auch nicht in das eben gezeichnete Bild des Liberalismus, weil er in den dreißiger Jahren die jungfräuliche Geburt Jesu Christi, die übernatürlichen Wunder und den Sühnetod am Kreuz nicht ablehnte. Hingegen wandte er sich gegen eine biblizistische Lesart der Bibel. Ob das unter dem Einfluss Karl Barths geschah, ist umstritten.⁹⁸ Hyöngyong Park hat Karl Barth zwar als den Auslöser des Liberalismus bezeichnet. Doch im Falle von Chaechun Kim hat Tongmin Chang gezeigt, dass es schwierig ist, zu behaupten, er sei gleich zu Beginn der dreißiger Jahre ein Anhänger Karl Barths gewesen.⁹⁹ Richtig ist, dass Chaechun Kim 1925-28 auf dem Aoyama Seminar in Japan die Theologie Barths kennengelernt hat, die dort hoch geschätzt wurde.¹⁰⁰ Sein Studienaufenthalt in den USA im Jahre 1929-32 aber kann auch als ein Ausdruck der Suche nach einer theologischen Position verstanden werden. Denn er studierte dort auch bei dem fundamentalistischen Professor Machen am Princeton Seminary. Nach der theologischen Auseinandersetzung mit Hyöngyong Park in den dreißiger Jahren bezeichnete er sich dann selber als Neo-Orthodoxen oder Barthianer.¹⁰¹

Da der Begriff „Liberalismus“ also keine Selbstbezeichnung der gegen den „Fundamentalismus“ gerichteten Theologie ist, können wir ihn nur so benutzen, wie er in

⁹⁵ A. a. O., 32.

⁹⁶ Yongkyu Park, *Biblical Authority*, 19.

⁹⁷ Namsik Kim und Habae Kan, *Han'guk Changrokkyo Sinhaksasaginsa* (Theologiegeschichte der Presbyterianischen Kirche), 19.

⁹⁸ Es ist zweifelhaft, ob Chaechun Kim sich in den 30er Jahren mit der Theologie Karl Barths ausgekannt hat und ob er ein Anhänger Karl Barths war. Tongmin Chang führt das Bekenntnis des Chaechun Kim zum Beweis an: „Ich bin von Barth und Brunner sehr beeinflusst worden, aber es ist ja so schade, dass ich nicht richtig wissenschaftlich geforscht und nur gelesen habe“ (Theologie Parks, 170, eigene Übersetzung). Er wandte sich erst später der Neo-Orthodoxie intensiv zu, als er auf der Suche nach einer eigenen theologischen Richtung war.

⁹⁹ Vgl. Tongmin Chang, *Theologie Parks*, 157-87.

¹⁰⁰ Yasuo Furuya hebt hervor: „Die japanische Kirche hielt Karl Barth 30 Jahre lang für den besten Theologen. Karl Barth wurde dort als der ‚einzige‘ Theologe bezeichnet, während er in Amerika damals nur für einen von den berühmtesten Theologen gehalten wurde.“ Vgl. Yasuo Furuya, *The Influence of Barth on Present-Day Theological Thought in Japan*, JCQ (1964, 10), 262, in: Namsik Kim und Habae Kan, *Han'guk Changrokkyo Sinhaksasaginsa* (Theologiegeschichte der presbyterianischen Kirche), 223.

¹⁰¹ Vgl. Tongmin Chang, *Theologie Parks*, 159; Yangsön Kim, *Han'guk Kidokkyo Haebang 10 Nyönsa* (10 Jahre Kirchengeschichte seit der Befreiung Koreas), 226; Pongrang Park stellte die liberale Theologie in der Beziehung zum Anti-Fundamentalismus dar. Der Gegensatz zwischen der liberalen Theologie und der fundamentalistischen Theologie entspricht dem zwischen der fundamentalistischen calvinistischen Theologie (Hyöngyong Park) und dem Anti-Fundamentalismus (Chaechun Kim) in der Presbyterianischen Kirche. Pongrang Park, *Sinhaküi Haebang* (Die Befreiung der Theologie), 54-55.

koreanischer Theologiegeschichte zur Beschreibung der Fronten üblich geworden ist. Ob er wirklich das trifft, was die als „Liberales“ bezeichneten Theologen sagen wollten, ist dann im Einzelnen zu prüfen. Auf jeden Fall darf dieser Begriff aber nicht mit dem Begriff der „liberalen Theologie“ verwechselt werden, wie er am Ende des 19. Jahrhunderts in der europäischen Theologie gebräuchlich wurde.¹⁰²

2.3 Die Kontroverse in den dreißiger Jahren

Die Auseinandersetzung zwischen der fundamentalistischen und der liberalen Theologie in Korea erreichte in der Mitte der dreißiger Jahre ihren ersten Höhepunkt. Es ging dabei um die theologische Bedeutung der historisch-kritischen Schriftauslegung (*high criticism*). Yangsön Kim hat diese Auseinandersetzung eine „Konfrontation der beiden theologischen Richtungen der Konservativen und der Liberalen“¹⁰³ genannt. Diese Charakterisierung ist in der koreanischen Kirchengeschichte auch weithin akzeptiert worden, obwohl, wie gezeigt, noch andere Kennzeichnungen der Fronten benutzt werden.¹⁰⁴ Worum es bei dieser Auseinandersetzung ging, wird je nach Position unterschiedlich bewertet. Der fundamentalistische Theologe Yongkyu Park meinte, es sei hier um „den Angriff des Liberalismus gegen die Autorität der Bibel“¹⁰⁵ gegangen. Im Gegensatz dazu betrachtet der liberale Theologe Tongsik Yu die Zeit jener Auseinandersetzung als die Wiege der koreanischen Theologie, weil die koreanischen Theologen hier eine eigene Theologie entwickelten und zu Fragestellungen kamen, die sich von den Einflüssen der amerikanischen Mission lösten.¹⁰⁶ Um das zu verstehen, ist es nötig, dass wir uns die Vorgeschichte jener koreanischen Auseinandersetzungen in der presbyterianischen Kirche der USA vergegenwärtigen.

3. Die Vorgeschichte der Spaltungen der koreanischen presbyterianischen Kirche in den USA

Die Mission der presbyterianischen Kirche der USA in Korea hat neben ihrem großen Segen auch einen Konflikt in die neu entstehende Kirche hinein getragen. Das geschah nicht nur durch den großen Einfluss, den ausländische Missionare wie W. C. Kerr und W. Scott auf die koreanischen Theologen hatten. Hyöngyong Park und sein Gegner Chaechun Kim hatten die Auseinandersetzungen, um die es in der Presbyterianischen Kirche in den USA ging, am Princeton Seminary selbst miterlebt. Sie hatten sich die unterschiedlichen Positionen angeeignet, die dort beim Streit um die historisch-kritische Schriftauslegung vertreten wurden und die zur Abspaltung des Westminster Seminary vom Princeton Seminary führten. Sie sind mit diesen Positionen in der koreanischen presbyterianischen Kirche tätig geworden. Darum darf der Hintergrund der amerikanischen Auseinandersetzungen nicht unberücksichtigt bleiben, wenn wir die weiteren Entwicklungen des Streites um die historisch-kritische Schriftauslegung in Korea verstehen wollen.

¹⁰² Vgl. M. Jacobs, Art. Liberale Theologie, 47-68; K. Blaser, Art. Liberale Theologie, 310-314.

¹⁰³ Vgl. Yangsön Kim, Kirchengeschichte, 173-200.

¹⁰⁴ Pongrang Park betrachtet diese Gegenüberstellung als die Konfrontation zwischen der fundamentalistisch-calvinistischen Theologie und nicht-fundamentalistisch-presbyterianischen. Vgl. ders., Die Befreiung der Theologie, 55. Kilsöp Song bezeichnet die Auseinandersetzungen in den 30er Jahren als den Gegensatz zwischen den Fundamentalistisch-Konservativen und den Liberalen (Theologiegeschichte, 319), und Chaeyong Chu nennt dies mit einem anderen Ausdruck die „Konfrontation zwischen dem Konservativen und dem Fortschrittler“ (History, 152).

¹⁰⁵ Yongkyu Park, Biblical Authority, 147.

¹⁰⁶ Tongsik Yu, Strömungen, 134.

3.1 Der Anfang der Kontroverse: die Predigt von Pfarrer Fosdick im Jahr 1922

Auch der Anfang der Kontroverse war nicht ohne Vorgeschichte. Bereits im Jahr 1881 hatten sich Professor C. A. Briggs vom Union Seminary in New York mit B. B. Warfield vom Princeton Seminary über die auf der historisch-kritischen Methode beruhende Auslegung auseinandergesetzt. Die Kontroverse kam dadurch zu Ende, dass die Mehrheit der Presbyterianischen Kirche im Jahr 1883 die Position Warfields befürwortete und Briggs seines Pfarreramtes enthoben wurde. Dies sollte in hohem Maße die Auseinandersetzungen der zwanziger Jahren beeinflussen.¹⁰⁷

Die eigentliche Auseinandersetzung nahm ihren Anfang mit der Predigt des Pfarrers H. E. Fosdick im Jahr 1922. Er hielt in der First Presbyterian Church in New York eine Predigt mit dem Titel „Shall the Fundamentalist Win?“. Er lehnte darin einige traditionell-christliche Lehren ab, wie sie in der sogenannten „Old-School“ vertreten wurden, z. B. die Irrtumlosigkeit der Bibel, die Geburt Jesu durch eine Jungfrau und die leibhaftig zu erwartende Wiederkunft Jesu Christi.¹⁰⁸ Diese Predigt übte großen Einfluss auf seine Pfarrkollegen aus, besonders auf die, welche am Princeton Seminary ausgebildet waren und die presbyterianische Theologie jener Zeit von der Gefahr einer Verengung durch fundamentalistische Strömungen bedroht sahen. Denn das Princeton Seminary, die einflussreiche Ausbildungsstätte der presbyterianischen Kirche, hatte sich für liberales Gedankengut geöffnet, nachdem J. R. Stevenson als Präsident 1914 sein Amt angetreten hatte. Er setzte sich dafür ein, dass das Princeton Seminary theologisch die ganze presbyterianische Kirche vertreten sollte und nicht nur die fundamentalistische „Old School“-Theologie. Er wollte nicht, dass das Princeton Seminary, so Stevenson wörtlich, „an interdenominational Seminary for Bible School-premillennial-secession fundamentalism“¹⁰⁹ werde.

3.2 Die Reaktion der Fundamentalisten

Die öffentliche theologische Auseinandersetzung zwischen Old und New School begann, als Professor Machen, der Führer der Old School, sein Buch, „Christianity and Liberalism“ im Jahr 1923 veröffentlichte. Machen spricht hier den Liberalen das Christentum ab: „We shall be interested in showing that despite the liberal use of traditional phraseology, modern liberalism not only is a different religion from Christianity but belongs in a totally different class of religions“¹¹⁰. Dies begründete er mit der Ablehnung der Irrtumlosigkeit der Bibel und der übernatürlichen Inspiration durch die New School.¹¹¹ Im selben Jahr folgte ihm die Synode der presbyterianischen Kirche, indem sie „Five Points Essentials“ festlegte: die jungfräuliche Geburt Jesu Christi, den Versöhnungstod durch sein Blut, seine leibliche Auferstehung, Jesu übernatürliche Wundertaten und die Irrtumlosigkeit der Bibel.¹¹²

3.3 Die liberale Aburn Affirmation des Jahres 1924

Dagegen versammelten sich im folgenden Jahr 1924 viele Pfarrer im Aburn Seminary in New York und veröffentlichten die Aburn Affirmation. Dass 1.274 Geistliche die Erklärung unterschrieben, war bemerkenswert, weil die presbyterianische Synode unverändert an ihrer fundamentalistischen Einstellung nach der Auseinandersetzung zwischen Briggs und Warfield

¹⁰⁷ Vgl. J. B. Rogers u. D. K. McKim, Authority, 348-361.

¹⁰⁸ Clarence E. Macartney hat Widerstand dagegen geleistet. Er hielt eine Predigt, „Shall Unbelief Win?“, in der Arch Street Presbyterian Church in Philadelphia.

¹⁰⁹ J. B. Rogers u. D. K. McKim, Authority, 366.

¹¹⁰ J. G. Machen, Christianity and Liberalism, 7.

¹¹¹ Vgl. A. a. O., 53.

¹¹² Hyöngyong Park, Hyöndaesinhakui Tonghyang (Strömungen der gegenwärtigen Theologie), 300.

im Jahr 1881 festgehalten hatte. Die Auseinandersetzung hatte sich damit von der akademischen Ebene auf die Gemeinde-Ebene verlagert. Eine wichtige Passage aus der Aburn Affirmation lautet folgendermaßen: „Furthermore, this opinion of the General Assembly attempts to commit our church to certain theories concerning the inspiration of the Bible, and the Incarnation, the Atonement, the Resurrection, and the Continuing Life and Supernatural Power of our Lord Jesus Christ. We all hold most earnestly to these great facts and doctrines; we all believe from our hearts that the writers of the Bible were inspired by God; that Jesus Christ was God manifest in the flesh; that God was in Christ, reconciling the world unto Himself, and through Him we have our redemption; that having died for our sins He rose from the dead and is our ever-living Saviour; that in His earthly ministry He wrought many mighty works, and by His vicarious death and unfailing presence He is able to save to the uttermost. Some of us regard the particular theories contained in the deliverance of the General Assembly of 1923 as satisfactory explanations of these facts and doctrines. But we are united in believing that these are not the only theories allowed by the Scriptures and our standards as explanations of these facts and doctrines of our religion, and that all who hold to these facts and doctrines, whatever theories they may employ to explain them, are worthy of all confidence and fellowship“¹¹³.

Es fällt hier auf, dass ein Unterschied zwischen dem biblischen Faktum (fact) und der presbyterianischen Lehre (doctrine) gemacht wird; im Gegensatz zur Auffassung von Machen und der Fundamentalisten, die das biblische Faktum mit der presbyterianischen Lehre identifizierten. An anderer Stelle in der Aburn Affirmation wird die Anschauung von einer auf Inspiration beruhenden Irrtumslosigkeit der Bibel, welche die Autorität der Bibel begründen soll, verworfen. Es wird daran festgehalten, dass die Unfehlbarkeit der Bibel nicht im Westminster Bekenntnis stehe, sondern dass es sich um eine neue Lehre handele, die die Fundamentalisten aufgestellt hätten.¹¹⁴ Dennoch betont diese Erklärung die höchste Autorität der Bibel für den Glauben und das Leben der Gläubigen.

3.4 Die Ablehnung der Berufung Machens und Gründung einer fundamentalistischen Ausbildungsstätte

Dass 1.293 Pfarrer mit der Aburn Affirmation einverstanden gewesen waren, bewirkte eine große Veränderung in der Presbyterianischen Kirche.¹¹⁵ Im kirchlichen Kontext empfahl der Seminardirektor Stevenson im Jahr 1926 der Generalsynode, die Berufung des fundamentalistischen Machen zum „ordentlichen Professor“ zu verzögern, bis sich die allgemeine Situation beruhigt hätte. Dem wurde stattgegeben. Der Not-Ausschuss legte im selben Jahr die Vermittlungsschrift „Christian principle of toleration“ vor. Darin heißt es, dass „toleration does not involve any lowering of the Standards“¹¹⁶. Das bedeutet nach B. Rogers und D. K. McKim die Ablehnung der Verurteilung Machens und der fundamentalistischen Theologie: „The first was their contention that that true history of the church was one of uniform theological conservatism. The report argued that diversity had always been an enriching aspect of the denomination. The second conservative contention to be denied was Machen’s assertion that conservative Christianity and liberalism were mutually exclusive and incompatible elements in the denomination“¹¹⁷.

In der Folgezeit wurde der Abstand zwischen den Fundamentalisten, welche die Old-School vertraten, und den nach der liberal-theologischen Richtung strebenden Theologen

¹¹³ L. A. Loetscher, *Broadening Church*, 118.

¹¹⁴ Vgl. J. B. Rogers u. D. K. McKim, *Authority*, 365.

¹¹⁵ Vgl. Yongkyu Park, *Biblical Authority*, 359.

¹¹⁶ J. B. Rogers u. D. K. McKim, *Authority*, 366.

¹¹⁷ Ebd.

immer größer. Die liberalen Professoren im Princeton Seminary brachten bei der Generalsynode einen Antrag auf einen neuen Lehrplan mit überwältigender Mehrheit durch. Machen, der Vertreter der Fundamentalisten, traf daraufhin die Entscheidung, ein neues Seminar aufzubauen, damit er in dieser Situation die fundamentalistische Theologie weiter lehren konnte. Im September 1929 baute Machen mit R. D. Willson, Oswald T. A. und Van Til dieses neue Seminar, das Westminster Seminary, in Philadelphia auf. Somit gab es jetzt zwei Seminare in der presbyterianischen Kirche der USA.

3.5 Die Kirchenspaltung des Jahres 1936

Nach der Trennung des Westminster Seminary vom Princeton Seminary kam es sieben Jahre später auch zur Spaltung der presbyterianischen Kirche selbst. Die fundamentalistischen Pfarrer errichteten im Jahr 1933 einen eigenen Missionsverein mit Machen als Vorsitzendem, das „Independent Board for Presbyterian Foreign Mission“. Das geschah, weil diese Pfarrer der Meinung waren, dass der Liberalismus einen negativen Einfluss auf das Missionsprogramm der Presbyterianischen Kirche ausgeübt habe. Die Generalsynode schloss in Reaktion darauf im Jahre 1934 und 1935 die Pfarrer, die dem Independent Board for Presbyterian Foreign Mission angehörten, aus der presbyterianischen Kirche aus. Daraufhin gründeten die Fundamentalisten im Jahr 1936 eine neue Denomination der presbyterianischen Kirche, die „The Presbyterian Church of America“, zu deren Vorsitzendem wieder Machen gewählt wurde.¹¹⁸

4. Die Vorgeschichte der theologischen Kontroverse um die Irrtumslosigkeit der Bibel in Korea

4.1 Die Prägung der koreanischen Theologen im Ausland

Wie wir schon erwähnt haben, studierten sowohl Hyöngyong Park wie Chaechun Kim, deren Namen in der presbyterianischen Kirche Koreas für den Fundamentalismus einerseits und den Liberalismus andererseits stehen, am Princeton Seminary in den USA. Hyöngyong Park weilte dort von 1923 bis 1926 und lernte vor allem die Theologie der Old-School kennen. Chaechun Kim dagegen begegnete dem Liberalismus im oben skizzierten Sinne bei seinem Studium am Aoyama Seminary in Japan (1926-28) und erlebte dann die Auseinandersetzungen zwischen dem Liberalismus und dem Fundamentalismus am Princeton Seminary (1929-30)¹¹⁹, bevor er sein Studium im Ausland am Western Seminary in Pitzberg/USA (1930-1932) beendete. Als nicht nur er, sondern auch andere von liberalen Ansichten geprägte koreanische Theologen aus dem Ausland zurück kehrten, trafen sie auf eine Situation, in der die Auseinandersetzungen in der presbyterianischen Kirche zwischen Fundamentalisten und Liberalen schon entbrannt waren. Wir müssen uns diese Auseinandersetzungen in Kürze verdeutlichen.

4.2 Die Bibelschule des Jahres 1926 in Hamhyöng

Der erste theologische Anstoß zur Bibelkritik in der presbyterianischen Kirche Koreas kam im Jahr 1926 durch den liberalen kanadischen Missionar W. Scott. Seine Entsendung nach Korea ist mit den theologischen und kirchlichen Vorgängen in Kanada und den Vereinigten Staaten eng verbunden. In dieser Zeit war das theologische Klima dort stürmisch. „In allen Kirchen fanden theologische Auseinandersetzungen zwischen den Konservativen und den

¹¹⁸ Vgl. Ch'imo Hong, J. Gersham Machen Kyosuüi Saengaewa Sasang (1) (Lebenslauf und theologische Gedanken des Prof. J. Gerham Machen), 112-113.

¹¹⁹ Yongkyu Park interpretiert den Universitätswechsel folgendermaßen: Chaechun Kim war schon von der Theologie Karl Barths im Aoyama Seminary in Japan beeinflusst. Für die Vollendung seiner liberalen Theologie wechselte er vom Princeton Seminary ins Western Seminary. Ders., Biblical Authority, 179.

Liberalen statt. In Kanada vereinigte sich die Presbyterianische Kirche 1925 mit der Methodistischen Kirche und der ‚Congregational Church‘. Die drei Kirchen bildeten zusammen ‚The United Church of Canada‘. Nach dieser Vereinigung konnte die frühere Presbyterianische Denomination selbstverständlich nicht mehr ihr altes Bekenntnis behaupten. Als die kanadische Kirche und Mission in die Richtung des Liberalismus bzw. Modernismus steuerte, übernahm William Scott die Leitung der kanadischen Mission in Korea¹²⁰.

Scott bemühte sich darum, der historisch-kritischen Bibelauslegung in der presbyterianischen Kirche Koreas Anerkennung zu verschaffen. Er gewann zwei koreanische Pfarrer, Kwansik Kim und Hüiyŏm Cho, die in Amerika Theologie studiert hatten, dafür, für die sogenannte „Neue Theologie“¹²¹ einzutreten. Als sie das im Herbst 1926 bei einer Pfarrkonferenz in Hamhyŏng versuchten, zogen fundamentalistisch-konservative Pfarrer Hüiyŏm Cho vom Podium herunter, als er Folgendes sagte: „Man macht einen großen Fehler, wenn man die ganze Bibel für das Wort Gottes hält. Die Bibel enthält vieles, das nicht Wort Gottes ist. Es gibt darin nämlich sowohl literarische als auch zahlreiche historische und naturwissenschaftliche Fehler“¹²². Der Widerstand der mehrheitlich fundamentalistisch ausgerichteten Pfarrer gegen solche Ansichten war so groß, dass Scott die Konferenz abbrechen ließ. In dieser Zeit hatte die „Neue Theologie“ keine Chance, sich gegen die fundamentalistisch-konservative Prägung der presbyterianischen Kirche Koreas durchzusetzen.¹²³

4.3 Die liberale methodistische Schwesterkirche

Ganz anders stellte sich die Situation in der methodistischen Kirche dar. Hyŏngyong Park beschrieb sie folgendermaßen: „In Korea gibt es zwei größere Religionsgemeinschaften, den Methodismus und den Presbyterianismus. Die methodistische Kirche akzeptierte den Liberalismus ohne Widerspruch, weil sie in der theologischen Forschung offen für andere Meinungen war und schon die liberale theologische Methode benutzte“¹²⁴. Durch die Veröffentlichung liberaler Bücher und durch den ungehinderten Gebrauch der historisch-kritischen Methode am methodistischen theologischen Seminar wurde die Ausbreitung liberalen Gedankengutes auch in der Presbyterianischen Kirche jedoch wesentlich befördert. Das lag nicht zuletzt an der Kooperation beider Kirchen. Von Anfang an hatten die methodistischen und presbyterianischen Missionare in Institutionen wie der Schule und den Krankenhäusern zusammengearbeitet. Aus praktischen Gesichtspunkten teilten sie im Jahr 1893 die Missionsgebiete nach der Nevius-Methode (Missionspolitik)¹²⁵ auf. So geschah es,

¹²⁰ Yungjae Kim erklärt es im Zusammenhang mit der Lage von Amerika und Kanada. Ders., Protestantismus in Korea, 104.

¹²¹ Hyŏngyong Park nannte die Neue Theologie den Liberalismus. „Die Neue Theologie und der Neuprotestantismus sind andere Namen für den Liberalismus.“ Hyŏngyong Park, Sinhakchinamüi Han’guksinhakchŏk Ŭiüi (Die Bedeutung der Zeitschrift „The Presbyterian Theological Quarterly“ in der koreanischen Kirchengeschichte), 347.

¹²² Yangsŏn Kim, Kirchengeschichte, 187.

¹²³ „Es ist oft gesagt worden, dass die Entstehung des theologischen Liberalismus innerhalb der Presbyterianischen Kirche das Streben der koreanischen Christen nach Befreiung von der missionarischen Herrschaft bedeute. Das führte aber in Wirklichkeit zu keiner theologischen Unabhängigkeit, weil die Neue Theologie nicht auf einheimischem Boden entstanden war, sondern aus der missionierenden Kirche eingeführt wurde. Es ist jedoch wahr, dass die koreanischen Theologen, die in Japan oder in Amerika studiert hatten, hauptsächlich dazu beitrugen“ (Yungjae Kim, Protestantismus in Korea, 105).

¹²⁴ Hyŏngyong Park, Sinhakchinamüi Han’guksinhakchŏk Ŭiüi (Die Bedeutung der Zeitschrift „The Presbyterian Theological Quarterly“ in der koreanischen Kirchengeschichte), 351.

¹²⁵ Die Nevius-Methode wurde als Missionspolitik vom Missionsrat der Presbyterianer im Jahr 1893 angenommen. Die sieben presbyterianischen Missionare kamen im Juni des Jahres 1890 zusammen und hielten eine zweiwöchige Missionskonferenz in Seoul ab. Dazu luden sie Rev. John Nevius ein, der zu dieser Zeit als Missionar aus der Presbyterian Church in den USA in China tätig war. Seine Ratschläge für Mission liegen

dass eine Provinz von einem Tag auf den anderen nicht mehr der presbyterianischen, sondern der methodistischen Kirche zugeordnet wurde und dass die dortigen Christen in die methodistische Kirche gehen mussten.¹²⁶ Unter diesen Bedingungen blieb es nicht aus, dass Amtsträger, Theologen und Gemeindeglieder der presbyterianischen Kirche auf vielfältige Weise in Berührung mit einer liberal geprägten Verkündigung und mit der liberalen Theologie selbst kamen.

Darüber hinaus sorgte die *ökumenische* Bewegung „Chökgük Sinangdan“ (Organisation für den aktiven Glauben) dafür, dass liberale theologische Veröffentlichungen in der presbyterianischen Kirche verbreitet wurden. Diese Organisation wurde im Jahr 1926 unter der Leitung von Süngu Shin gegründet. Doch wegen ihrer Beförderung des Liberalismus forderte die Generalsynode 1935 ihre Mitglieder auf, aus dieser Organisation auszutreten.¹²⁷ Doch das ist schon die Zeit, in der die koreanischen Theologen, die im Ausland (Amerika oder Japan) studiert hatten, nach Korea zurück gekehrt waren und begannen, eigenständig liberales Gedankengut zu publizieren.

4.4 Die liberale Weltanschauung der Moderne

Neben den innerkirchlichen Vorgängen, die zum Anwachsen liberaler Positionen in der presbyterianischen Kirche führten, müssen wir schließlich auch auf die gesellschaftliche und kulturelle Situation im Korea jener Zeit verweisen, die sich auch auf diese Kirche auswirkte. Sie veränderte sich in den zwanziger Jahren durch die kulturpolitischen Maßnahmen der japanischen Besatzungsmacht,¹²⁸ die nach der Befreiungsbewegung am 1. März 1919 beispielsweise die Veröffentlichung einer koreanischen Zeitschrift genehmigte und anstelle der Militärpolizei eine Zivilpolizei einführte.¹²⁹ Der Einfluss des sozialistischen Russland spielte darüber hinaus eine Rolle.¹³⁰ Infolge dessen geriet das Christentum in Verdacht, im Widerspruch zur wissenschaftlich-technologischen Entwicklung des Landes zu stehen und büßte an Ansehen ein.¹³¹ Dort, wo die kommunistische Bewegung in Korea Fuß fasste, stand man dem Christentum besonders feindlich gegenüber.¹³²

Aber auch abgesehen davon bewirkte die neuzeitliche Schulbildung eine wichtige Veränderung im kulturellen Bewusstsein der koreanischen Gesellschaft. Yongkyu Park charakterisierte diese Veränderung so, dass sie dem Leitspruch folgt: „Über die Welt herrschen Naturgesetze und die Naturwissenschaft erforscht ihre Regeln“¹³³. Nach Yongkyu Park haben wir es hier mit der Weltanschauung eines antireligiösen Materialismus zu tun, wie folgende Einschätzung des Missionars J. D. Van Buskirk aus seinem Buch *Korea: Land of Dawn* belegt:

„The propagandists of materialism have devoted much of their energy to attacks on Christianity, even to conducting an open anti-Christian movement. The alleged conflict of science and religion has been played up to the full. The Bible has been a special object of attack; it is said to be simply one of the world's outgrown books of religion, full of immoralities, full of inconsistencies even with itself, and irreconcilable with the revelations of science. Evolution is accepted as a satisfactory explanation of the universe and all in it, man included; the Bible and evolution are claimed to be in contradiction. These statements suggest

dieser Missionspolitik zugrunde. Vgl. Yungjae Kim, Protestantismus in Korea, 43-50.

¹²⁶ E. N. Hunt, *Trials Within and Without*, 37; Die Nord-presbyterianische Kirche in den USA teilte sich mit der Nord-methodistischen Kirche im Jahr 1892 einvernehmlich das Missionsgebiet. Kyungbae Min, *Kirchengeschichte*, 197.

¹²⁷ Vgl. Changrokyohoe Ch'onghoerok 1935 (Generalsynode der presbyterianischen Kirche 1935), 53.

¹²⁸ Vgl. Yungjae Kim, Protestantismus in Korea, 86-93.

¹²⁹ Vgl. Tongmin Chang, *Theologie Parks*, 141.

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ Yongkyu Park, *Biblical Authority*, 168-170; Tongmin Chang, *Theologie Parks*, 142.

¹³² Vgl. Tongmin Chang, *Theologie Parks*, 141-142.

¹³³ Yongkyu Park, *Biblical Authority*, 169.

something of the welter of ideas into which Korean youth have been hurled. All Western lands show similar trends of thought. The youth of Korea are experiencing with youth everywhere a general overturning of old standards and old beliefs, are sharing in a universal perplexity”¹³⁴.

Es ist klar, dass nicht nur die koreanischen Sozialisten, sondern Alle, die unter dem Einfluss dieser Weltanschauung standen, für fundamentalistische Positionen in der presbyterianischen Kirche kein Verständnis hatten. Heilungen durch Gebete z. B., wie sie der durch die Erweckungsbewegung bekannte Pfarrer Ikdu Kim vollzog, galten ihnen als Aberglauben.¹³⁵ Das Christentum überhaupt wurde als eine den Forschergeist von Menschen unterdrückende Religion verstanden. Der Bibel mit ihren Wundergeschichten und ihrer Einbettung in das antike Weltbild wurde die Autorität abgesprochen, Menschen der modernen Zeit Orientierung geben zu können. Dass sich auch die presbyterianische Kirche dieser Kritik nicht entziehen konnte, ist verständlich. Im Liberalismus können wir deshalb das theologische Bemühen erkennen, die Wahrheit des biblischen Zeugnisses unter den Bedingungen der neuzeitlichen weltanschaulichen Bedingungen zu verantworten.

5. Die Auseinandersetzungen über die historisch-kritische Methode (*high criticism*)

Hyöngyong Park gewann nach seiner Rückkehr aus den USA den Eindruck, dass die orthodoxe Theologie, die von den amerikanischen Missionaren vertreten wurde, in Korea zurückgedrängt werden solle. Er hatte dabei vor Augen, wie es in den USA unter der Führung Machens zur Abspaltung der „Presbyterian Church of Amerika“ gekommen war. Im Unterschied zu den Auseinandersetzungen in Amerika, wo fünf fundamentale Grundsätze der presbyterianischen Kirche zum Streitfall wurden, war für ihn aber der Glaube an die Irrtumslosigkeit der Bibel der eigentliche Kern des Problems, um das es hier ging.¹³⁶

5.1 Chaechun Kims Artikel über die Immanuelweissagung von Jesaja 7

Zu einer ersten Konfrontation von Hyöngyong Park mit Chaechun Kim kam es 1933. Chaechun Kim hatte in der Zeitschrift *The Presbyterian Theology Quarterly* (*Sinhak Chinam*) den Artikel „Yopgie natanan Yonghon Pulmyölkwan“ (Die Ewigkeit des Geistes im Hiobbuch, 69 1933, 31-36), „Chöngichököro Pon Yeremiyaüi Naemyölsaenghwal“ (Das innerliche Leben des Propheten Jeremia nach seiner biografischen Hinsicht, 71 1933, 43-51) im liberalen Sinne geschrieben. Diese Zeitschrift war das einzige offizielle Organ der Presbyterianischen Kirche. Ihr Chefredakteur Hyök Namkung hatte Chaechun Kim solche Veröffentlichungen ermöglicht. Hyöngyong Park billigte das nicht und bezeichnete Hyök Namkung deshalb als „Auslöser“ der „theologischen Verwirrung“¹³⁷. Im Rückblick beurteilte er den Vorgang folgendermaßen: „Die Redakteure und Professoren wussten zuerst nicht, dass Hyök Namkung, der konservativ eingestellt war, den Theologen, die die liberale Theologie akzeptierten und sie sogar unterstützten, erlaubte, an der Zeitschrift mitzuarbeiten. Er hat diese Entscheidung später autoritär durchgesetzt. Ich bemühte mich erfolglos darum, diese Entscheidung rückgängig zu machen“¹³⁸. Die Bewertungen der autoritären Durchsetzung des Hyök Namkung zum Beitrag des Aufsatzes des Chaechun Kim sind verschieden: Die

¹³⁴ J. D. van Buskirk, Korea, 148.

¹³⁵ Tongmin Chang, Park Hyöngyong Paksaüi Sinhak (Theologie des Dr. Hyöngyong Park), 146.

¹³⁶ H. M. Conn, Die koreanisch-konservative Theologie nach der nationalen Befreiung, 52.

¹³⁷ Namsik Kim u. Haebae Kan, Theologiegeschichte, 227.

¹³⁸ Hyöngyong Park, Sinhakchinamüi Han’guksinhakchök Üüüi (Die Bedeutung der Zeitschrift *The Presbyterian Theological Quarterly* in der koreanischen Kirchengeschichte), 350.

fundamentalistischen Kirchengeschichtler, Namsik Kim und Habae Kan, bewerten sie als „zu tolerant“¹³⁹, im Gegensatz dazu schätzt Kyungbae Min sie als „sehr mutig“¹⁴⁰ ein.

Die Auseinandersetzung mit Hyöngyong Park spitzte sich im Jahre 1934 zu, als Chaechun Kim am autoritären Unterrichtsstil im einzigen presbyterianischen Seminar, dem Pjöngyang-Seminary, Kritik übte und seinen Artikel „Isayaüi Immanuelüi Yeönyöngu“ (Studien zur Immanuelweissagung des Propheten Jesaja) veröffentlichte.¹⁴¹ In diesem Artikel legte er Jesaja 7,10-17 unter Anwendung der historisch-kritischen Methode nach dem Vorbild von J. Wellhausen aus. In diesem Text prophezeit Jesaja die Geburt des Immanuels, was Chaechun Kim jedoch nicht wie die traditionelle christliche Auslegung als Weissagung auf Jesus Christus interpretierte. Vielmehr sagte er: „Wenn Jesaja Leben und Werke Jesu Christi selbst erfahren hätte, würde er konkret Jesus Christus als den Messias verkündigen, falls er im Rückblick einen Bericht verfasst hätte. Und wenn Jesaja wie Matthäus und wie wir die unermessliche Weisheit Gottes erfahren hätte, würde er genau wie wir und wie die Verfasser des Neuen Testaments konkret Jesus Christus als Messias verkündigen“¹⁴². Außerdem behauptete er, dass die Übersetzung des hebräischen Wortes in Vers 14 mit „Jungfrau“ nicht korrekt sei und auch nicht Maria, die Mutter Jesu Christi, meine, sondern irgendeine junge Frau.¹⁴³ Hyöngyong Park hat dazu nie inhaltlich Stellung bezogen. In der Folgezeit verhinderte er aber, dass derartige liberale Aufsätze in *The Presbyterian Theology Quarterly* gedruckt wurden. Auf der anderen Seite markierte dieser Aufsatz über die Immanuelweissagung den eigentlichen Beginn der liberalen Bewegung in der koreanischen Theologie.

5.2 Yongchu Kims und Ch’unbae Kims historisch-kritische Bibelauslegung¹⁴⁴

1934 drang der Streit über die historisch-kritischen Methode, die in Korea *high criticism* genannt wird, auch in die Öffentlichkeit, weil sich die presbyterianische 23. Generalsynode am 7.-14. September (Pjöngyang Sömunpak-Gemeinde) damit befasste. Zuerst wurden auf dieser Synode zwei Pfarrer, Yongchu Kim und Ch’unbae Kim, wegen ihrer Anwendung der historischen Kritik zur Rechenschaft gezogen. Yongchu Kim, Pfarrer der Gemeinde Namdaemun in Seoul, bezweifelte, dass Moses der Verfasser der Genesis gewesen sei. Ch’unbae Kim, Pfarrer der Gemeinde Chungang in Söngchin aus der Provinz Hamkyöng, legte I Kor 14,34 neu aus und erläuterte von da aus die Rechte der Frauen in der Kirche. Desweiteren wurden die Pfarrer Kyöngchik Han, Ch’angkün Han, Pilkün Ch’ae und Chaechun Kim wegen der Mitarbeit an dem *Abingdon Bible Commentary* beschuldigt.

Daraufhin stellte die Generalsynode einen Untersuchungsausschuss zusammen, der diese Beschuldigungen prüfen sollte, und beauftragte Hyöngyong Park über das Ergebnis in der nächsten Versammlung der Synode zu berichten. Das hat Hyöngyong Park auch getan und die nächste (24.) Generalsynode am 6.-13. September 1935 (Pjöngyang Sömunpak-Gemeinde) nahm das Urteil, zu dem der Untersuchungsausschuss gekommen war, einstimmig an.¹⁴⁵

¹³⁹ Namsik Kim und Habae Kan, Theologiegeschichte, 226.

¹⁴⁰ Kyungbae Min, Kirchengeschichte, 169.

¹⁴¹ Chaechun Kim, Immanuelweissagung, 32-38.

¹⁴² A. a. O., 32.

¹⁴³ Vgl. ebd.

¹⁴⁴ Der folgenden Darstellung liegen als Quellen zu Grunde: Yangsön Kim, Han’kuk Kidokkyo Haebang Sipnyönsa (Zehn Jahre Kirchengeschichte seit der Befreiung Koreas): Kyungbae Min, Han’guk Kidokkyosa (Die koreanische Kirchengeschichte): Yongkyu Park, Han’guk Changrokkyo Sasangsa (Biblical Authority).

¹⁴⁵ Yangsön Kim schätzt es sehr, dass koreanische konservative Theologen die Kirche verwalten, die von den ausländischen Missionaren aufgebaut wurde. Vgl. Yangsön Kim, Kirchengeschichte, 189.

Hyöngyong Park behandelte in seinem Bericht zunächst die Frage der Urheberschaft der Genesis. Er erklärte: Wenn jemand ablehnt, dass Moses die Genesis verfasst hat, lässt sich daraus schließen, dass er bald auch die Autorschaft des Moses für den gesamten Pentateuch anzweifeln wird. Denn die historisch-kritische Forschung, der sich diese Ansicht verdankt, stellt in Frage, dass der Pentateuch ein einziges Buch ist, in dem uns das Gesetz Gottes begegnet. Der *high criticism* verfolge demnach die Absicht, „die Autorität der Bibel zu entkräften“¹⁴⁶. Er versteht die biblischen Zeugnisse teils als „Mythos“, teils als Historie und behauptet zudem, in ihnen seien „erfundene Geschichten und überdies vielerlei Fehler“¹⁴⁷ enthalten: „Die Theologen, die die historisch-kritische Methode anwenden, lehnen selbstverständlich Moses als Autoren der Genesis bzw. des Pentateuchs ab. Sie bringen zur Sprache, dass die Schriften des Mose nach dem Tod des Mose verfasst wurden. Aus diesem Grund halten sie die Schriften des Mose für eine Urkundenfälschung. Auf dieselbe Art und Weise behandeln sie die anderen Schriften des Alten Testaments. Weiterhin betrachten sie die Bibel als literarische Schriften, in denen Mythos, Legende und erfundene Geschichte enthalten sind. Daraus schlussfolgern sie, dass vielerlei Fehler in der Bibel existieren. Wenn ein Pfarrer der Presbyterianischen Kirche nicht die Autorschaft des Moses verkündigt, bedeutet dies, dass er auch die Autorität der Genesis und des Pentateuchs bestreitet“¹⁴⁸. Ein Pfarrer, der solche Ansichten vertritt, widerspricht nach dem Urteil dieses Berichts dem ersten Paragraphen des Bekenntnisses der Presbyterianischen Kirche, dass die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments das Wort Gottes ist und den einzigen unfehlbaren Maßstab für den Glauben und für die den Gläubigen auferlegten Pflichten bildet.¹⁴⁹ Aus diesem Grund muss ein solcher Pfarrer aus dem Dienst der Presbyterianischen Kirche entlassen werden.¹⁵⁰

Der Abschlussbericht beurteilte damit den *high criticism* als unvereinbar mit dem presbyterianischen Schriftverständnis. Darum lehnte er auch Ch'unbae Kims Auslegung von I Kor 14,33f. ab, die auf der historisch-kritischen Schriftauslegung beruhte. Ch'unbae Kim hatte in einem Zeitungsartikel vom August 1934 die Meinung vertreten, dass die Ermahnung des Paulus an die Frauen, in der Gemeinde zu schweigen und nicht zu lehren, eine nur in der damaligen Gemeinde geltende Lehre und Sitte und folglich keine universelle und unveränderliche Wahrheit sei.¹⁵¹ Aus dem Vergleich zwischen der Praxis verschiedener Kirchen zog er Konsequenzen für die Rechte der Frauen: „In der methodistischen Kirche gibt es weder einen Unterschied zwischen Klassen noch zwischen den Geschlechtern. Darüber hinaus sind Frauen in den verwaltenden Organen der Kirche beschäftigt und es gibt dort sogar Pfarrerinnen, obwohl der Methodismus gleichzeitig mit der presbyterianischen Kirche eingeführt wurde und in derselben Situation gewachsen ist. Bei uns in der presbyterianischen Kirche dürfen Frauen keine Presbyterinnen oder Geschäftsführerinnen sein. Überdies gibt es bei uns ein kirchliches Gesetz über den qualitativen Unterschied der Geschlechter. Auf diese Weise behindert die presbyterianische Kirche offiziell die Emanzipation der Frauen“¹⁵². Deshalb würden Frauen diese Kirche verlassen oder sich andere christliche Gemeinden suchen.¹⁵³

Demgegenüber betonte Hyöngyong Park im Abschlussbericht, dass die Ermahnung des Paulus in I Kor 14,33-34 eine unveränderliche und universale Wahrheit zum Ausdruck bringe. Die Argumente dafür waren: 1. Paulus richte dieses Wort an alle Kirchen (VV. 33. 36). 2. Es sei ein Gebot Gottes (V. 34ff). 3. Dieses Gebot diene der Ehre Gottes (V. 37).¹⁵⁴

¹⁴⁶ A. a. O., 179-80.

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ Ebd.

¹⁴⁹ Vgl. ebd.

¹⁵⁰ Vgl. a. a. O., 181.

¹⁵¹ Vgl. a. a. O., 178.

¹⁵² Ch'unbae Kim, Kidoksinbo (Die christliche Zeitung Kidokshinbo) 977, 1934.

¹⁵³ Vgl. ebd.

¹⁵⁴ Vgl. Yangsön Kim, Kirchengeschichte, 181-82.

Außerdem zog Hyöngyong Park I Tim 2,12 heran, um zu begründen, dass die Frau in der Kirche nicht als Pfarrerin lehren und leiten dürfe.¹⁵⁵ Denn Eva wurde später als der Mann, Adam, geschaffen (V. 13) und die Frau wurde von der Schlange verführt und übertrat das Gebot Gottes (V. 14). Aus diesen Belegen in der Bibel wurde im Abschlussbericht gefolgert, dass Ch'unbae Kims Auslegung von I Kor 14,33-34 nicht die Bibel zugrunde liege, sondern nur das Interesse der Emanzipationsbewegung der Frauen. Darum wurde auch von dieser Auslegung gesagt, dass sie die „Göttlichkeit und Autorität der Bibel“ aufhebe.¹⁵⁶

5.3 Die Herausgabe des liberalen Abingdon-Kommentars

Nach den dargestellten Urteilen des Abschlussberichtes über eine historisch-kritische Auslegung des Pentateuchs und eines Paulustextes verwundert es nicht mehr, dass auch der *Abingdon Bible Commentary*, der mit dem *high criticism* arbeitet, der Ablehnung durch den Synoden-Ausschuss verfiel. Dieser Kommentar wurde zum 50. Jubiläum der Einführung des Christentums ins Koreanische übersetzt und von der Methodistischen Kirche veröffentlicht.¹⁵⁷ Auf Grund ihrer Mitarbeit bei der Übersetzung wurden einige Theologen von Pfarrer Sönchu Kil, einem berühmten Erweckungsprediger, zur Rechenschaft gezogen. Die Generalsynode erließ ein Kaufverbot und zog u. a. die Pfarrer Kyungchik Han, Ch'angkün Song, Pilkün Ch'ae und Chaechun Kim für die Beteiligung an der Übersetzung zur Rechenschaft.¹⁵⁸ Sie mussten eine schriftliche Erklärung abgeben und Chaechun Kim, Cha'nkün Song und Kyungchik Han veröffentlichten sie in der Zeitschrift *The Presbyterian Theology Quarterly* (*Sinhak Chinam*): „(1) Die biblischen Kommentare, die wir übersetzten, widersprechen nicht der presbyterianischen Lehre. (2) Wir beteiligten uns nicht an der gesamten Redaktion. (3) Wir entschuldigen uns, mit der Veröffentlichung des Abingdon-Kommentars ein öffentliches Ärgernis der ganzen Presbyterianischen Kirche hervorgerufen zu haben“¹⁵⁹. Dort entschuldigten sie sich für die theologische Verwirrung, die auf Grund der Verbreitung liberalen Gedankenguts durch den Kommentar entstanden war. Dennoch blieben sie bei ihrer theologischen Einstellung, die auf der historisch-kritischen Methode beruhte. Demgegenüber verurteilte Hyöngyong Park die Auslegungsmethode dieses Kommentars scharf. Er sagte:

„Der *Abingdon Bible Commentary* ist ein Kompendium der liberalen Theologie. Die Exegese verwendet die destruktive historisch-kritische Methode und beruht auf der Ansicht, dass sich die Religion und das Verständnis der Offenbarung mit der Zeit entwickeln und verändern. Im Hinblick darauf stellt der Kommentar die traditionell anerkannten Autoren und Entstehungstheorien der Bibel in Frage und behauptet außerdem, dass die Erkenntnis Gottes in der Geschichte fortschreitend sei (progressive apprehension) und die Offenbarung nicht ein Wunder sei, sondern auf der Erfahrung des Menschen beruhe. Die zahlreichen Wundergeschichten werden bestritten oder nach naturwissenschaftlichen Grundsätzen interpretiert. Obendrein stellt der Kommentar die Geburt Jesu Christi von der Jungfrau Maria

¹⁵⁵ Vgl. a. a. O., 182-83.

¹⁵⁶ Vgl. a. a. O., 184.

¹⁵⁷ The Abingdon Bible Commentary (F. C. Eiselen, Edwin Lewis and O. G. Downey (Hg.), 1929) war unter der Leitung des methodistischen Pastors Hyönggi Yu übersetzt worden. Er wurde in gemeinsamer Vertretung von der Methodistischen und Presbyterianischen Kirche zur internationalen Konferenz der Sonntagsschule entsandt. Aber die Presbyterianische Kirche beschwerte sich über seine Entsendung, weswegen sich die Spannung zwischen ihnen verschärfte. Im Zusammenhang mit der aufgeregten Lage zog diese Angelegenheit das allgemeine Interesse auf sich. Kyungbae Min, Kirchengeschichte, 471. Hyök Namkung schrieb nach der Versammlung der Generalsynode einen Artikel für die Einheit und den Frieden der Kirche in der Zeitschrift *The Presbyterian Theology Quarterly* (*Sinhak Chinam: Orientierung über die Theologie*) 4, 1935 und Inso Kim hob die Liebe angesichts der dogmatischen Konflikte hervor (vgl. Inso Kim, Changgam Yangkyo Tchungdolüi Wigi (Der Streit zwischen Methodistischer und Presbyterianischer Kirche), Sinang Saenghwal (Die Zeitschrift Glaubensleben) (1935, 10), 36, in: Kyungbae Min, Kirchengeschichte, 471).

¹⁵⁸ Vgl. Yangsön Kim, Kirchengeschichte, 177.

¹⁵⁹ The Presbyterian Theology Quarterly (*Sinhak Chinam*), 53.

und die Göttlichkeit Jesu Christi infrage und behauptet, dass Jesus Christus, unvollkommen wie alle Menschen, ein unvollkommenes Schriftverständnis hatte. Dem Kommentar nach kommt es nur darauf an, sich Jesu Christi als Messias bewusst zu sein, wie Petrus, als er bei Cäsarea Philippi seinen Glauben bekannte. Das Kreuzesgeschehen werde nur von Paulus als Erlösungsereignis interpretiert. Der Kreuzestod sei nur ein Symbol für die Versöhnung. Darin würden eigene Sünden erkannt und vergeben werden (moralisierende Versöhnungslehre). Die leibliche Auferstehung Jesu Christi wird abgelehnt. Die Idee der leiblichen Auferstehung sei durch die jüdische apokalyptische Literatur eingeführt worden. Das Himmelsreich sei kein real existierendes Land, sondern die Herrschaft Gottes in der Gesellschaft und das gute Leben des Individuums¹⁶⁰.

Auch bei dieser Bewertung des *Abingdon Bible Commentary* ist die Sorge deutlich erkennbar, dass der *high criticism* (ohne dass dieses Stichwort erwähnt wird) die Autorität der Bibel auflösen würde, wie es bei der Auslegung von Jesaja 7,10-17 durch Chaechun Kim¹⁶¹ oder bei der Auslegung von I Kor 14,34-35 durch Ch'unbae Kim¹⁶² befürchtet wurde. Im Hinblick auf die Substanz des christlichen Glaubens läuft der *high criticism* in dieser Beurteilung letztlich darauf hinaus, die Erlösungsgeschichte Jesu Christi auf „Mythologie“ oder auf eine „Traumgeschichte“ zu reduzieren. Darum verboten die Fundamentalisten den oben genannten liberalen Theologen, weiter in der Zeitschrift *Sinhak Chinam* (*The Presbyterian Theological Quarterly*) zu veröffentlichen. Sie wollten damit das Einfließen der liberalen Theologie in die Presbyterianische Kirche verhindern.¹⁶³ Als Reaktion gegen den *Abingdon Bible Commentary* entschlossen sie sich darüber hinaus, den evangelischen, fundamentalistischen Kommentar *Pyochun Söngsö Chusök* (*Der Standardkommentar der biblischen Auslegung*) herauszugeben.¹⁶⁴ Hyöngyong Park aber publizierte im darauf folgenden Jahr 1935 sein Buch *Hyöndae Sinhak Nanche Sönp'yöng* (*Die Kritik an der modernen Theologie*),¹⁶⁵ wodurch die theologische Auseinandersetzung in der Presbyterianischen Kirche einer breiteren Öffentlichkeit bekannt wurde.

Im Rückblick geurteilt bleibt das Ergebnis der beiden Generalsynoden von 1934 und 1935 zwiespältig. Diese Synoden bedeuteten einerseits einen Wendepunkt für die Theologie und die Presbyterianische Kirche in Korea, weil bei ihnen nicht mehr ausländische Theologen die theologischen und kirchlichen Themen bestimmten. Die koreanische Theologie wurde

¹⁶⁰ Hyöngyong Park, Han'gukkyohoeüi Chayuchui (Die liberale Theologie in der koreanischen Kirche), 384.

¹⁶¹ Vgl. The Abingdon Bible Commentary, 643-44.

¹⁶² „1) these verses are placed differently in a number of important MSS; 2) the sequence of thought is interrupted; and 3) the prohibition contradicts 11, 5. 13, where no objection is offered to a women's public share in the service of the church, but only to her speaking with head uncovered.” *The Abingdon Commentary*, 1189.

¹⁶³ Die fundamentalistischen Theologen schätzen diesen Punkt sehr. Hyöngyong Park selber bewertete die 35. Generalsynode als bedeutungsvoll.

¹⁶⁴ Aus diesem Anlass wurde der fundamentalistische Kommentar *Pyochun Söngsö Chusök* (*Der Standard der biblischen Auslegung*) veröffentlicht. Hyöngyong Park war zum Chefredakteur ernannt worden. Er brachte deutlich sein Ziel des Kommentars mit 5 Prinzipien zur Darstellung. Dieses Ziel fasst er mit der „richtigen Auslegung“ für die Anleitung zur Erlösung zusammen. (1) Dieser Kommentar beruht auf den wissenschaftlichen Forschungen, nämlich der semantischen, naturwissenschaftlichen, philosophischen, historischen, u. s. w. Forschung. (2) Wir sollen auch die historisch-kritische Forschung betreiben und die Ergebnisse kritisch beurteilen. (3) Wir sollen einen einheitlichen Maßstab für die Auslegung einhalten. (4) Der Kommentar soll für den praktischen Gebrauch in der Gemeinde bestimmt sein. (5) Er beruht auf der orthodoxen Theologie. Auf der einen Seite soll wissenschaftliche Forschung betrieben werden, aber gleichzeitig soll man für die Verteidigung der orthodoxen Wahrheit der Bibel eintreten. Dieser Kommentar sollte ein wissenschaftlicher, kritischer, einheitlicher und praktischer Maßstab für die orthodoxe Wahrheit sein. Die historisch-kritische Forschung als der Freiraum des Menschen untersteht der orthodoxen Wahrheit in der Bibel. - Solche Prämissen stehen unter der Bedingung, dass unterschiedliche Interpretationen in der Orthodoxie, insbesondere dem Westminster Bekenntnis, nicht vorliegen. Damit ist die wissenschaftliche Freiheit ausgeschlossen. Vgl. *Pyochun Söngsö Chusök*, 16-17.

¹⁶⁵ Die besagte Einschätzung über das schwierige Problem der gegenwärtigen Theologie in der modernen Gesellschaft.

selbständig.¹⁶⁶ Andererseits war diese Selbständigkeit damit erkaufte, dass nun ein Riss durch die Presbyterianische Kirche und Theologie ging. Es kam auf Grund der Unvereinbarkeit der fundamentalistischen und liberalen Positionen zur Kirchenspaltung. Diese Spaltung hat dieser Kirche dennoch die Frage mit auf den Weg gegeben, ob die Bindung an fundamentalistische Positionen der richtige Weg ist, um das Evangelium in einem zunehmend von Wissenschaft und Technik geprägten Lande zu bezeugen.

6. Die Abspaltungsgeschichte der Presbyterianischen Kirche

Die theologische Kontroverse über die historisch-kritische Bibelauslegung erlangte durch eine Zwangsmaßnahme der japanischen Besatzungsmacht im Jahre 1930 eine besondere Brisanz. Die Japaner verlangten die Teilnahme der koreanischen Bevölkerung an der Shinteschreinverehrung, dem religiös aufgeladenen japanischen Nationalkult. Das fundamentalistische Pjöngyang-Seminar wurde auf Grund der Ablehnung der Shinteschreinverehrung 1938 geschlossen. Damit verloren die koreanischen Theologen ihre theologische Ausbildungsbasis. Chaechun Kim errichtete darum im Jahr 1940 ein neues Seminar, das Chosön-Seminary, in welchem die Theologiestudierenden allerdings nach liberalen Prinzipien ausgebildet werden sollten. Dieses Seminar wurde in der Folgezeit zum Konzentrationspunkt der Kontroversen, die zur Spaltung der Presbyterianischen Kirche führten.

6.1 Vorgeschichte

6.1.1 Shinteschreinverehrung

Die Aufforderung der Kolonialmacht Japan zur Shinteschreinverehrung stieß besonders im Jahre 1936 in den von ausländischen Missionaren geleiteten Schulen auf Widerstand. Sie weigerten sich, vor der Eröffnung jeder Konferenz Shinto anzubeten und verließen von 1938 bis 1941 diese Schulen und kehrten in ihre Heimat (Kanada bzw. Amerika) zurück. Daraufhin versammelte der Erziehungsminister des Generalgouverneurs, Watanabe, die Leiter der Presbyterianischen und Methodistischen Schulen und erklärte, die Shintoverehrung sei keine religiöse Angelegenheit, sondern eine Regierungszeremonie. Das Ziel der Erziehung liege nicht nur darin, den Schülern Wissen zu vermitteln, sondern die Schüler zu Untertanen des Kaisers zu machen.¹⁶⁷ Die Methodistische Mission machte sich diese Lesart der Shinteschreinverehrung zu eigen, während die Presbyterianische Mission hartnäckig Einwände erhob. Sie interpretierte die Shinteschreinverehrung als religiöse Handlung in Konkurrenz zum christlichen Glauben. Es handele sich hierbei um das Entweder Oder von Monotheismus oder Polytheismus.¹⁶⁸

Um die Presbyterianische Kirche zur Shintoverehrung zu nötigen, lud die japanische Polizei 1938 alle Delegierten der Generalsynode vor Beginn der Sitzung vor und verlangte von jedem einzelnen Pfarrer, der Shintoverehrung zuzustimmen oder sich bei der geplanten Abstimmung in der Synode zu enthalten. Die 27. Generalsynode wurde am 9. September 1938 unter unsäglicher Kontrolle der Polizei in der Kirche Sömunpak in Pjöngyang abgehalten. Am nächsten Tag umzingelten Polizisten die Kirche und setzten sich zwischen die Pfarrer.¹⁶⁹ In dieser bedrohlichen Umgebung wurde der Antrag, die Shinto-Verehrung als staatliche Zeremonie anzuerkennen, durchgebracht. Die Presbyterianische Kirche gab so

¹⁶⁶ Vgl. Chaeyong Chu bewertet folgendermaßen: „Dieser Kommentar (Abingdon Commentary) bedeutet sowohl die umfassende Aufnahme der ausländischen Theologie als auch einen theologischen Versuch, der nationalen Lage und der Kirche Koreas gemäß zu sein.“ In: ders., History, 165 (eigene Übersetzung).

¹⁶⁷ Vgl. Yungjae Kim, Protestantismus in Korea, 114.

¹⁶⁸ G. T. Brown, Mission to Korea, Board of World Missions, Presbyterian Church USA, 1962, 153; in: Yungjae Kim, History, 211.

¹⁶⁹ Vgl. Yungjae Kim, History, 212.

letztlich dem Druck Japans nach. Sie schloss im Jahr 1938 auf Grund dessen freiwillig das Pjöngyang-Seminar. Damit gab es in der Presbyterianischen Kirche zunächst keine theologische Ausbildung mehr.

Innerhalb der Presbyterianischen Kirche aber schwelte der Konflikt um die Shinteschreinverehrung weiter. Die entscheidende Frage war, ob der Shintoismus als Religion zu beurteilen sei. Die fundamentalistischen Gegner der Shinteschreinverehrung bejahten diese Frage. Vom Kriterium des biblischen Wortes Gottes, vor allem des ersten und zweiten Gebotes des Dekalogs her, beurteilten sie diesen Kult als Götzendienst und verurteilten Theologen und Pfarrer, die Shinto anbeteten, als Apostaten. Aber auch die liberalen Theologen wendeten sich zu Beginn des Konflikts gegen die Shinteschreinverehrung. Chaechun Kim sagt dazu in seiner Autobiographie: „Ich dachte damals, die Aufforderung Japans zur Shinteschreinverehrung sei wie die Kaiservergötterung in der Alten Kirche. Deshalb fand ich in den ersten Gläubigen, die die Kaiservergötterung verleugneten und sich opferten, ein Vorbild. Ich entlieh in der Bibliothek vom Pjöngyang-Seminary jeweils zwei oder drei Bände der ‚Geschichte der Heiligen‘, die insgesamt etwa 50 Bände umfasst, und las. Davon habe ich die Geschichten der Märtyrer, die in einer ähnlichen Lage sind wie wir, ausgewählt. Ich habe angefangen, Martyrologien zu schreiben. Jeden Tag habe ich von ganzem Herzen geschrieben“¹⁷⁰.

Chaechun Kim opferte sich aber nicht wie der Pfarrer Kich’öl Chu, der im Gefängnis den Märtyrertod starb. Zwar gab er seinen Beruf als Lehrer an der Sungin Realschule auf, als der Direktor dieser Schule ihn aufforderte, den Schülern kein koreanisches Nationalbewusstsein zu vermitteln und gemeinsam mit ihnen Shinto anzubeten. Er und seine Familie gerieten dadurch in finanzielle Not.¹⁷¹ Später gewann für ihn die Ermöglichung der theologischen Ausbildung aber Priorität und er entschloss sich, der Shinteschreinverehrung zuzustimmen.

6.1.2 Die Gründung des liberalen Chosön-Seminars

Das Chosön-Seminar wurde gegründet, damit nach der Schließung des Pjöngyang-Seminars (1938) und der durch die japanische Repression erzwungenen Rückkehr aller ausländischen Missionare in ihre Heimat weiter Pfarrer der Presbyterianischen Kirche ausgebildet werden konnten. Chaechun Kim bewerkstelligte die Gründung dieses Seminars, das 1951 in Han’guk Theological College (Hansin Universität) umbenannt worden ist, mit Unterstützung von Pfarrern der Hauptstadt Seoul und der Provinz Kyönggi. Er verfolgte dabei das Ziel, die Studenten von der autoritären fundamentalistischen Theologie und von der Dominanz der ausländischen Missionare zu befreien. Zu diesem Zwecke stellte er fünf Prinzipien der theologischen Ausbildung auf¹⁷²:

- 1) „Wir wollen die Qualität der Mission erhöhen und auch das theologische Niveau der Pfarrer mit dem anderer Länder vergleichbar machen.“
- 2) „Deshalb wollen wir durch freiwillige Studien in einer freien und frommen Umgebung die Studenten zu einem evangelischen und biblischen Glauben erziehen.“

¹⁷⁰ Chaechun Kim, Pömyonggi (I), 147. „Ich bin bei jedem Tagesanbruch auf den Berg Moran aufgestiegen, um auf einem großen Stein im Kiefernwald zu beten. Trotz des Winters und des Schnees war ich fast jeden Tag dort. Ich betete unterwegs im Bus und auf der Straße“ (132). Kyungchae Kim schätzt Chaechun Kim auf folgende Weise ein: „Chaechun Kim war angesichts der Shintoverehrung damals ein schwacher Mensch im Vergleich zu dem Pfarrer Kich’öl Chu. Dennoch war er bestimmt ein Knecht Gottes, der das Motto ‚anpassend und widerstehend‘ hatte und daher japanische Unterdrückung erlitt, Beleidigung in Kauf nahm und überlebte.“ In: ders., Biographie des Chaechun Kim, 55 (Übersetzung beide Male von mir). Chaechun Kim versuchte, die Martyrologien zu veröffentlichen, allerdings konnte er sie nicht herausgeben, weil er keine Genehmigung zur Herausgabe von Japan hatte. Als ein japanischer Angestellter die Martyrologien las, beschlagnahmte er die Manuskripte. Vgl. Chaechun Kim, Pömyonggi (I), 160.

¹⁷¹ Chaechun Kim, Pömyonggi (I), 138.

¹⁷² zum Folgenden: Yangsön Kim, Kirchengeschichte, 193-94.

- 3) „Die Professoren werden mit verstehensbereiter Offenheit und Freundlichkeit die verschiedenen theologischen Entwürfe lehren, wodurch die Studenten aus eigenem Antrieb die calvinistische Theologie für richtig halten werden.“
- 4) „Die historisch-kritische Forschung ist die Basis der Bibelforschung. Diese Forschung ist eine Voraussetzung für das richtige Verstehen der Bibel und nicht die Einführung einer neuen Theologie.“
- 5) „Die mit der historisch-kritischen Erforschung der Bibel verbundene Theologie soll eine praktische und konstruktive Rolle für die gegenwärtige Kirche spielen und die Gläubigen den Glauben und tugendhaftes Handeln lehren. Die theologische Arbeit nur für eine bestimmte theologische Theorie und für die kirchliche Autorität zu nutzen, richtet die Kirche zugrunde. Diese Funktionalisierung der Theologie muss vermieden werden.“

Die Forderungen nach theologischer Forschung in liberaler Atmosphäre und nach historischer und literarischer Kritik sind das Besondere an diesen gegen die fundamentalistische Theologie gerichteten Thesen. Dennoch: Die Ausbildungsprinzipien des Chosön-Seminars standen im Widerspruch zum Zugeständnis an die Shintoverehrung. Chaechun Kim beteiligte sich daran, um die theologische Ausbildungsstätte zu retten, obwohl er auch die Shintoverehrung für eine religiöse Handlung hielt.¹⁷³ Darüber hinaus stieß das Chosön-Seminar auf Schwierigkeiten, als die japanische Regierung im Jahr 1942 die Gründung von „Hyöksin Kyodan“ befahl. Dieser Befehl beinhaltete die Vereinheitlichung aller Konfessionen, einschließlich der Methodisten und Baptisten. Desweiteren gab die japanische Regierung „den Befehl, die Bücher des Mose, Daniels und der Offenbarung Johannes, die über die Geschichte des Volkes Israel und die königliche Herrschaft Gottes berichten, nicht mehr heranzuziehen. Die Regierung genehmigte später das ganze Alte Testament als allgemeine Literatur und aus dem Neuen Testament nur die vier Evangelien zum Gebrauch“¹⁷⁴. Im Jahr 1945 erließ die japanische Regierung darüber hinaus den „Einberufungsbefehl für alle Studenten“. Sie mussten in Fabriken arbeiten oder wurden zum Militär eingezogen. Die Bedingungen für die Gründung des Seminars hatten sich also stark verändert und das Ziel der Ausbildung war sogar pervertiert: Man wollte nun die Wahrheit des Christentums auf der Basis des evangelischen Glaubens erforschen, indem man die Pfarrer zu Loyalität gegenüber Japan ausbildete.¹⁷⁵

6.1.3 Bewertung

Die Bewertung des Chosön-Seminars ist zwischen der fundamentalistischen und liberalen Seite heute immer noch kontrovers. Die fundamentalistischen Theologen erhoben schwere Vorwürfe gegen dieses Seminar. Yangsön Kim bezeichnete die dort vertretene liberale Theologie als eine „der japanischen Übermacht gehorchende abartige Theologie“¹⁷⁶. Yungjae Kim warf den Liberalen vor, dass sie „den Zwang der Shintoverehrung theologisch nicht für wichtig“¹⁷⁷ hielten und das Chosön Seminar „mit einem Zugeständnis an den Verlust von Freiheit im Glauben und von theologischer Freiheit aufgebaut“¹⁷⁸ hätten. Denn in einer Situation, in welcher die Kirche „wegen der Vermischungspolitik mit Shinto in eine

¹⁷³ Tongmin Chang bringt die Position des Chaechun Kim im Blick auf die Shintoverehrung folgendermaßen zur Sprache: „Für den Bestand des Chosön-Seminars nahmen T'aeyong Ham und Chaechun Kim an der Shintoverehrung teil. Dennoch baten sie innerlich so: ‚Herr, lass uns die Kirche auf dem Berg Namsan aufbauen und die Teufel Japans wegwerfen. Lass die Befreiung Koreas in Erfüllung gehen‘.“ In: ders, Theologie Parks, 287.

¹⁷⁴ Yungjae Kim, Protestantismus in Korea, 125.

¹⁷⁵ Kyungbae Min, Kirchengeschichte, 508.

¹⁷⁶ Yangsön Kim, Kirchengeschichte, 192.

¹⁷⁷ Yungjae Kim, Protestantismus in Korea, 129.

¹⁷⁸ A. a. O., 130.

schwierige Lage geraten“ war, „begab sich das Chosŏn Seminar unter den Schutz Japans“ und verriet damit „die Freiheit der Theologie“¹⁷⁹.

In der Tat konnte das Chosŏn-Seminar seine eigentlichen liberalen Ziele unter den Bedingungen, welche durch die japanische Herrschaft in Korea gegeben waren und die es akzeptierte, schwerlich verwirklichen. Trotz des Zwielichts, in welches das Seminar dadurch geriet, kann man aber nicht sagen, dass der Versuch, eine liberale Ausbildungsstätte der Presbyterianischen Kirche zu errichten, sinnlos gewesen war. Nach Kyungbae Min bleibt dieser Versuch, eine eigenständige koreanische rationale Theologie zu institutionalisieren, wichtig.¹⁸⁰ Er meinte sogar: „Es ist sinnlos, die liberalen Theologen im Zusammenhang mit der Shinteschreinverehrung zu kritisieren. Denn (auch) Hyŏngyong Park arbeitete nach seiner Emigration im Pongch'ŏn-Seminar in der Manschurei, wo man auch Shinto anbetete. Er war mit dem Pfarrer Kich'ŏl Chu, der die Shinteschreinverehrung bis zum Tod verneinte, darüber nicht zu einer Einigung gekommen“¹⁸¹. Der Hinweis darauf, dass sich auch Fundamentalisten der Shinteschreinverehrung beugten, rechtfertigt allerdings nicht das Verhalten des Chosŏn-Seminars. Es hat das eigentliche Anliegen der liberalen Theologie damit zweifellos belastet und das spielte in die folgenden Auseinandersetzungen um die liberale Theologie immer mit hinein. Die Shintoverehrung blieb eine Ursache der Spaltungen in der Presbyterianischen Kirche.

Wie kontrovers Shinto in dieser Kirche beurteilt wurde, kann man auch daran sehen, dass nach der Befreiung von Japan eine Bewegung zur Erneuerung und Reinigung des wegen der Shintoverehrung geschändeten Glaubens entstand. 1946 errichteten die Pfarrer, die wegen der Zurückweisung der Shintoverehrung im Gefängnis saßen und nun befreit waren, das neue Seminar Koryŏ, das der fundamentalistischen Theologie des Pjöngyang-Seminars nachfolgte. Aber die Synode der Provinz Kyŏngnam entschloss sich, mit Unterstützung der Pfarrer, die die Bewegung zur Erneuerung und Reinigung ablehnten, am 3. Dezember 1946, das Koryŏ-Seminar nicht anzuerkennen. Um sich in dieser Situation durchzusetzen, berief das Koryŏ-Seminar Hyŏngyong Park zum Direktor. Dennoch waren die Meinungsverschiedenheiten zwischen Hyŏngyong Park und dem Pfarrer Sangdong Han, der die Bewegung zur Erneuerung und Reinigung leitete, groß. Hyŏngyong Park war der Meinung, dass das Koryŏ-Seminar auf Unterstützung durch die ganze provinzielle Synode und allen bisher unterstützten Missionsvereinen angewiesen sein sollte. Im Gegensatz dazu wollte der leitende Pfarrer Sangdong Han das Koryŏ-Seminar binnen kurzer Frist ohne die Unterstützung der presbyterianischen Synode und nur mit der Unterstützung einiger Missionsvereine realisieren. In diesem Zusammenhang legte Hyŏngyong Park sein Amt als Direktor im April des Jahres 1948 nieder. Die Synode der Provinz Kyŏngnam aber beschloss am 21. September 1948 erneut, dass die Anerkennung des Seminars Koryŏ aufzuheben sei. Die Generalsynode gab im Jahr 1949 schließlich bekannt, dass das Koryŏ-Seminar keine Beziehungen mehr mit der Generalsynode haben werde. Die Synode der Provinz Kyŏngnam wurde tatsächlich in zwei Gruppen aufgeteilt. Am 21. Mai 1951 lehnte die Generalsynode ab, die Delegierten der Koryŏ-Gruppe als Mitglieder aufzunehmen.

6.2 Die Abspaltung des Jahres 1953

6.2.1 Die Zeit nach der nationalen Befreiung (1945 - 1950)

Nach der Befreiung von der japanischen Herrschaft im Jahr 1945 erklärte die Generalsynode der Presbyterianischen Kirche das Chosŏn-Seminar für rechtmäßig, weil es kein theologisches Seminar außer dem Chosŏn-Seminar in Seoul in Süd-Korea gab. 1947 kamen die Missionare

¹⁷⁹ Ebd. Die fundamentalistischen Theologen Yongkyu Park, Yungjae Kim und Namsik Kim u.s.w. kritisieren alle in solcher Weise das Chosŏn-Seminar.

¹⁸⁰ Vgl. Kyungbae Min, Kirchengeschichte, 509.

¹⁸¹ A. a. O., 510.

wieder nach Korea zurück, aber die Lage hatte sich verändert: Die koreanischen Kirchen wurden von koreanischen Christen geleitet und es existierte ein eigenes Seminar. Im Chosŏn-Seminar vertrat die Mehrheit der Dozenten einen liberalen theologischen Ansatz.

Im Jahre 1947 kam es jedoch zu einem Vorstoß der Fundamentalisten, als 51 Studenten des Seminars bei der Generalsynode eine Bittschrift zur Überprüfung der Theologie von Chaechun Kim einreichten. Es ging dabei, wie auch schon bei den früheren Auseinandersetzungen, um die irrtumslose Autorität der Bibel als Maßstab des Glaubens und des Bekenntnisses der Presbyterianischen Kirche. In dieser Bittschrift heißt es darum: „Falls die Bibel die Autorität als das Wort Gottes verliert, wird der Glaube sinnlos. Also können wir die Idee der Ausbildung, ‚der Glaube ist konservativ, dennoch ist die Theologie vernunftgemäß‘, nicht akzeptieren. Der modernen Theologie und der historisch-kritischen Forschung sagen wir ab, und auch der liberalen und vernunftgemäßen Theologie“¹⁸².

Die Generalsynode setzte daraufhin einen Untersuchungsausschuss ein und Chaechun Kim legte ein Erklärungsschreiben vor. Er betonte darin die Autorität der Bibel als Geschehen des Wortes Gottes, unterschied davon aber das menschliche Zeugnis von diesem Wort, das der historischen Kritik, die als solche keine Beziehung zum Glauben hat, ausgesetzt werden kann.¹⁸³ Die Bibel sei unfehlbar, sofern sie Glauben weckt und den Menschen zu seiner Bestimmung durch Gott führt.¹⁸⁴ Er kritisierte aber die fundamentalistischen Theologen, welche die Wahrheit der Bibel mit ihrer historisch-relativen Bezeugung durch Menschen gleichsetzten. „Sie fürchten sich davor, die historische Wahrheit aufzunehmen, weil sie ihre Lehre verteidigen müssen“¹⁸⁵.

Das Darstellungsschreiben Chaechun Kims brachte keine Klärung der verwickelten Lage, die sich nach der Rückkehr Hyŏngyong Parks im Jahr 1947 noch weiter zuspitzte. Hyŏngyong Park wurde noch im selben Jahr von der Generalsynode beauftragt, die schriftliche Aussage Chaechun Kims zu überprüfen. Hyŏngyong Park kam dabei zu den gleichen Urteilen, wie schon in den dreißiger Jahren: „Die Autorität der Bibel und der *high criticism*, welcher der Heiligen Schrift Fehler unterstellt, seien unvereinbar“¹⁸⁶. Gegen die Ansicht, das Alte und Neue Testament seien nur Grundlage für die christliche Lehre, betonte Hyŏngyong Park, dass die christliche Lehre mit der biblischen Lehre *identisch* sei und dass die Tradition der Presbyterianischen Kirche dies bestätige.¹⁸⁷

Danach strebten die Fundamentalisten in der Hauptstadt Seoul die Errichtung eines neuen Seminars an. Es sollte in der Nachfolge des Seminars Pjöngyang in der koreanischen presbyterianischen Theologie die leitende Institution werden und auf der fundamentalistischen Theologie beruhen. Im März 1948 wurde es als Changrohoe-Seminar (d. h. Presbyterianisches Seminar) gegründet. Die Generalsynode beschloss im April 1949 dieses Seminar anzuerkennen und es unter der Voraussetzung mit dem Chosŏn-Seminar zusammen zu legen, dass Chaechun Kim für ein Jahr in die USA zum Studium entsandt und der Lehrkörper ausgetauscht würde. Dagegen bekräftigte Chaechun Kim mit einer Schrift unter dem Titel „P’yŏnchie Taesinhayŏ“ (Anstatt eines Briefes) noch einmal seinen Standpunkt und machte die Ungerechtigkeit des Gegenplans öffentlich deutlich.¹⁸⁸ Chaechun Kims Argumente wurden von der Synode zwar angehört, aber nicht akzeptiert. Die 35. Generalsynode beschloss im Juni 1948 einen neuen Entwurf mit dem Titel „7 Prinzipien für die Vereinigung der zwei Seminare“. Diese Prinzipien wollten sicher stellen, dass die theologische Ausbildung allein auf der Grundlage des Evangeliums erfolgt. Sie sahen u. a. den Rücktritt der Dozenten

¹⁸² Yangsŏn Kim, Kirchengeschichte, 216-17.

¹⁸³ Vgl. a. a. O., 223.

¹⁸⁴ Vgl. a. a. O., 224.

¹⁸⁵ Ebd.

¹⁸⁶ A. a. O., 230.

¹⁸⁷ Vgl. a. a. O., 231.

¹⁸⁸ Vgl. a. a. O., 231-45.

der beiden Seminare und die ausschließliche Durchführung von Lehrveranstaltungen in den sieben Hauptfächern durch ausländische Dozenten im Dienste der Mission vor. Das Direktorium des Changrohoe-Seminars stimmte dem unter zwei Bedingungen zu: 1) Dozenten, welche anzweifeln, dass Moses der Autor des Pentateuches sei, dürfen nicht eingestellt werden. 2) Der liberale Theologe Chaechun Kim darf nicht am Seminar beschäftigt werden.¹⁸⁹

Das Chosön-Seminar und Chaechun Kim konnten das natürlich nicht akzeptieren. Es hätte den Verzicht auf die liberale Theologie und die Anerkennung der alleinigen Dominanz der Fundamentalisten bedeutet, die den größeren Teil der Presbyterianischen Kirche ausmachten. Das Chosön-Seminar wurde darum von Chaechun Kim weitergeführt und später im Jahr 1951 zur Hansin-Universität umbenannt und erweitert.

6.2.2 Die Koreanische Kriegszeit (1950 - 1953)

Im Jahr 1950 befand sich das Land im Krieg, den die Kommunisten im Norden des Landes vom Zaum gebrochen hatten. Deshalb konnte die Generalsynode diese Angelegenheit nicht weiter bearbeiten. Dieser Krieg brachte es auch mit sich, dass viele Christen seit dem Waffenstillstand vom 4.1.1951 mit den sich zurückziehenden amerikanischen Truppen um der religiösen Freiheit willen nach Süd-Korea umsiedelten.

Nach Beendigung der Kämpfe wurde in der Generalsynode am 25.5.1951 ein neuer Antrag gestellt, ein Seminar an Stelle der beiden bestehenden Seminare zu begründen. Dieser Antrag entsprach den Prinzipien des Jahres 1948, die das Chosön-Seminar ablehnte. Jetzt spielte aber noch ein neuer Gesichtspunkt in die Problematik hinein. Die Generalsynode musste entscheiden, wie zehntausende Christen, darunter ungefähr 400 Pfarrer und 67 Direktoren von zehn Regionalsynoden, die aus Nordkorea geflohen waren, in die Kirche integriert werden sollten. Sie setzte darum im Jahr 1952 ein „Notstandsgesetz“ in Kraft und bestätigte den Status der nordkoreanischen Direktoren. Da die Meisten von diesen Direktoren fundamentalistisch ausgerichtet waren, gewannen die Fundamentalisten in der Generalsynode die Mehrheit und konnten alle Vorschläge in ihrem Sinne durchsetzen. Yangsön Kim bewertet diese Situation folgendermaßen: „Die Generalsynode ging angemessen mit den Flüchtlingen um, indem sie sie aufnahm. Die Notsituation wurde jedoch kirchenpolitisch genutzt, denn dieser Beschluss geschah aus der politischen Absicht der Fundamentalisten heraus, den Einfluss der Liberalen zu beseitigen.“¹⁹⁰

Den damit gegebenen Mehrheitsverhältnissen verdankt sich die Entlassung von Chaechun Kim aus der Presbyterianischen Kirche auf der nächsten Generalsynode im Jahre 1953. Das geschah auf Grund der bekannten Einwände gegen seine Theologie: Er behauptete mit historischen und naturwissenschaftlichen Argumenten, dass es Fehler in der Bibel gebe. Er negiere die buchstäbliche Irrtumslosigkeit und Inspiration der Schrift und lehne die Autorschaft des Moses für den Pentateuch ab.¹⁹¹ Daraufhin rief Chaechun Kim im Jahre 1953 eine neue Generalsynode ins Leben. Bei der Tagung der Generalsynode im darauf folgenden Jahr gab diese ihrer Kirche den Namen „Taehan Kidokkyo Changrohoe“ (d. h. Presbyterianische Kirche Koreas). Das war die zweite Spaltung der Presbyterianischen Kirche.

¹⁸⁹ Vgl. a. a. O., 246-47.

¹⁹⁰ A. a. O., 255.

¹⁹¹ Vgl. a. a. O., 259.

6.3 Bewertung der Kontroverse zwischen Chaechun Kim und der Generalsynode

Es ist bisher in der Forschung nach meiner Ansicht nicht genügend beachtet worden, was für eine Rolle das Westminster Bekenntnis und damit der Artikel 1 des koreanisch-presbyterianischen Bekenntnisses (1907) bei der Beurteilung der rechten Bibelauslegung gespielt hat. Jener Artikel lautet: „Das Alte und Neue Testament ist das Wort Gottes und dies ist ein einziger, richtiger und fehlerfreier Maßstab für den Glauben und die Pflicht der Gläubigen“. Der Fundamentalist Hyöngyong Park legte vor allem auf den ersten Teil des Bekenntnisses den Ton: Das Wort Gottes ist als der einzige, richtige und fehlerfreie Maßstab für die Gläubigen unverzichtbar. Im Unterschied dazu betonte Chaechun Kim den hinteren Teil des Bekenntnisses in dem Sinne, dass es auf den lebendigen Glauben und die Pflicht der Gläubigen ankomme und nicht auf die formale Autorität des Wortes Gottes.

Aus beiden Positionen folgt eine unterschiedliche Bewertung der Auslegungsmethoden der Bibel. Hyöngyong Park plädierte für eine Methode, welche die Unwandelbarkeit der Autorität der Schrift festhält. Darum war ihm die Anschauung von der Verbalinspiration der Schrift so wichtig. Sie wahrt den Vorrang der göttlichen Autorisierung der Schrift vor aller Ausdeutung durch die Glaubenden. Jeder kann sich sicher sein, Gott auf seiner Seite zu haben, wenn er alle Aussagen der Schrift wörtlich nimmt. Chaechun Kim dagegen verstand den Glauben so, dass er von Gott in unterschiedlichen geschichtlichen und existenziellen Situationen geweckt wird. Er kann sich darum – gemäß dem Wandel der Zeiten – auch unterschiedlich artikulieren. Die historisch-kritische Forschung weist auf, wie das schon in der Bibel der Fall war. Sie hilft damit, auf den lebendigen Grund des Glaubens hinzuweisen und ihn nicht an zeitabhängige menschliche Vorstellungen zu binden. Die Lehre von der Verbalinspiration erscheint von daher als der durchaus menschliche Versuch, Gottes Wort mit seiner Rezeption zu einer bestimmten, vergangenen Zeit zu sichern. Die historisch-kritische Auslegung der Bibel dagegen macht den Blick auf die von keinen menschlichen, zeitbedingten Vorstellungen abhängige Kraft des Wortes Gottes selbst frei.

Beiden Auslegungsmethoden ging es also um die Autorität des Wortes Gottes. Strittig blieb dagegen, ob diese Autorität mit den menschlichen Zeugnissen von ihr zusammen fällt, oder ihnen gegenüber frei bleibt, so dass sie zu jeder Zeit immer wieder neu entdeckt werden kann und entdeckt werden muss. Diesem Kernproblem der Auseinandersetzung müssen wir uns deshalb noch intensiver zuwenden.

7. Das Inspirationsverständnis als Grundlage der Autorität der Bibel

7.1 Zu den Quellen

Hyöngyong Park schrieb folgende Beiträge über sein Schrift- und Inspirationsverständnis in der Zeitschrift „The Presbyterian Theological Quarterly“:

- „Söngryöungkwa Sönggyöng“ (Der Heilige Geist und die Heilige Schrift: 1953),
- „Sönggyöungkwanüi Chesang“ (Die verschiedene Einsicht der Heiligen Schrift: 1954)
- „Söngkyöng Yonggamüi Kyohyoechök Kyori“ (Die kirchliche Lehre über die Inspiration der Heiligen Schrift: 1963).
- Nach der Abspaltung veröffentlichte er im Jahr 1964 systematisch und vollständig sein Inspirationsverständnis und seine Lehre von der Unfehlbarkeit der Bibel in Kapitel 5 und 6 seiner Dogmatik (Prolegomena).¹⁹²

Chaechun Kim hat sein Verständnis der historisch-kritischen Methode und der Verbalinspiration 1950 in zwei Aufsätzen dargelegt:

¹⁹² Hyöngyong Park, Kyoüi Sinhak/ Söron (Dogmatik; Prolegomena), Gesammelte Werke 1, 2002.

- „Söngkyöung Pip'anüi Üüiwa Kū Kyölkwa“ (Der Zweck und Wirkung der historisch-kritischen Methode)¹⁹³ und
- „Ch'ukchayonggamkwa Söngsö Muosöl“ (Die Verbalinspiration und die Unfehlbarkeit der Bibel), die Zeitschrift *Sipsagun*.¹⁹⁴

7.2 Das Verständnis der Inspiration bei Hyöngyong Park

Hyöngyong Parks Plädoyer für die Verbalinspiration erfolgte auf zwei Wegen: zuerst auf die „logische“ oder „vernünftige“ Weise, wie er es selbst nennt,¹⁹⁵ danach durch Belegstellen aus der Bibel.¹⁹⁶

Die „logische“ oder „vernünftige“ Argumentation basiert auf einem bestimmten Verständnis des Wesen Gottes, nämlich seiner Liebe und seiner Allmacht. Daraus ergibt sich: „Es ist selbstverständlich, dass Gott das, was er offenbaren will, exakt mitteilt, bewahrt und überliefert, wenn er den Menschen sich selbst offenbaren will. Gott vertraut dem Menschen die Aufgabe an, seine, Gottes, treue Geschichte niederzuschreiben, und nicht eine fehlerhafte Legende oder Geschichte. Die göttliche Offenbarung und das Aufschreiben der Offenbarung sind beide mit Hilfe des Heiligen Geistes exakt und fehlerfrei“¹⁹⁷. Es ist somit unlogisch, dass der allmächtige und allwissende Gott, als er beabsichtigte, etwas über sich selber mitzuteilen, bei einer fehlerhaften Verkündigung und bei einer fehlerhaften Niederschrift durch den unvollkommenen Menschen nicht eingegriffen hätte. Unter der Führung des Heiligen Geistes macht er vielmehr Menschen bei seiner exklusiven und übernatürlichen Offenbarung durch Theophanien, Prophetien und Wunder von allen Fehlern frei.¹⁹⁸ Die Heilige Schrift gilt als die exklusive Offenbarung Gottes. Daraus ergibt sich logisch, dass übernatürliche Bewahrung durch den Heiligen Geist, nämlich die Inspiration zum Schreiben der Heiligen Schrift, zum Entstehen der Schrift geführt hat.¹⁹⁹

Die Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift bedeutet bei Hyöngyong Park Folgendes: Jeder einzelne Buchstabe in jedem Wort der Bibel ist unfehlbar. Denn der Sinn des Wortes hängt an den Buchstaben. Deshalb bedeutet die Änderung der Buchstaben die Änderung des Sinnes.²⁰⁰ Die inspirierten Wörter sind die genaue und exakte Mitteilung davon, was Gott selber verkündigen wollte. Die einzelnen Wörter sind unveränderlich, wenn der exakte Ausdruck erhalten bleiben soll.²⁰¹ Verbalinspiration bedeutet demnach, dass sich die göttliche Wirkung des Heiligen Geistes nicht nur auf die allgemeinen Gedanken, sondern auch auf die Wörter, welche der Autor benutzt, erstreckt. Deshalb wird der Gedanke, den Gott vorbestimmt hat, uns fehlerfrei überliefert. Ein biblischer Autor in diesem Sinn ist ein Organ Gottes.²⁰²

Die Begründung der Verbalinspiration aus der Schrift erfolgt bei Hyöngyong Park vor allem von II Tim 3,16 her: „Alle Schrift ist von Gott eingegeben und nützlich zur Lehre, zur Überführung, zur Zurechtweisung, zur Unterweisung in der Gerechtigkeit“. „Alle Schrift“ meint nach Hyöngyong Park jeden Teil der Bibel des Alten und Neuen Testaments. Weil sich die Wirkung des Heiligen Geistes auf jeden Teil der Bibel erstreckt, handelt es sich um eine

¹⁹³ Chaechun Kim, *Söngkyöung Pip'anüi Üüiwa Kū Kyölkwa* (Der Zweck und die Wirkung der historisch-kritischen Methode), Gesammelte Werke 2, 1971.

¹⁹⁴ Chaechun Kim, *Ch'ukchayonggamkwa Söngsö Muosöl* (Die Verbalinspiration und die Unfehlbarkeit der Bibel), Zeitschrift *Sipsagun*, 1950. In: Yangsön Kim, *Kirchengeschichte*, 339-354.

¹⁹⁵ Hyöngyong Park, *Biblische Inspiration*, 54.

¹⁹⁶ Diese Beweisführung ist unterschiedlich zu der Calvins. In diesem Zusammenhang betont Calvin die Wirkung des Heiligen Geistes, nämlich innerliche und heimliche Überzeugung durch den Heiligen Geist. Vgl. *Institutio I*, 7, 3.

¹⁹⁷ Hyöngyong Park, *Biblische Inspiration*, 54.

¹⁹⁸ Vgl. a. a. O., 55.

¹⁹⁹ Vgl. ebd.

²⁰⁰ Vgl. a. a. O., 76.

²⁰¹ Vgl. ebd.

²⁰² Vgl. a. a. O., 87.

„vollkommene Inspiration“: „Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes erstreckt sich auf jeden Teil der Bibel, und die Bibel wird also als die autoritäre Offenbarung betrachtet. Diese Offenbarung wird durch den Willen und Gemüt der Menschen, dennoch handelt es sich in strengem Sinn um das Wort Gottes“²⁰³. Sie verschafft jeder einzelnen Schrift in der Bibel die gleiche Gültigkeit und Autorität. Das gilt nicht nur für die Form der Schrift, sondern auch für ihren Inhalt. Alles, was in der Bibel steht, nicht nur moralische oder religiöse Wahrheiten, sondern auch naturwissenschaftliche, historische, und geographische Mitteilungen sind von Gott als handelndem Subjekt fehlerfrei inspiriert.²⁰⁴

Was den Vorgang der Inspiration betrifft, so handelt der Heilige Geist hier durch den Willen und die Herzen des Menschen, um der Bibel seine Lebenskraft einzuflößen.²⁰⁵ Hyöngyong Park nimmt an, dass Gott bestimmte Menschen ausgewählt hat, um die biblischen Texte aufzuschreiben, z. B. einige für die poetischen Texte, andere für die Erklärung der Lehre. Darüber hinaus schenkt er ihnen jeweils die Fähigkeit, Begabung und Erfahrung, um seinen Plan durchzuführen.²⁰⁶ Die Inspiration ist darum also nicht „unlebendige mechanische Inspiration“, so als ob Gott die Wörter in das Ohr des Autors gelesen und diktiert hätte. Sie ist vielmehr *organic inspiration*,²⁰⁷ was m. E. als *personale Inspiration* zu verstehen ist. Der Heilige Geist wirkt so auf das Herz von Menschen ein, dass unter seiner Führung auch Charakter und Begabung des Autors und außerdem sein Stil und seine Wortauswahl, also seine personale Arbeitsweise beim Schreiben in den Text einfließen.²⁰⁸ Er wird dabei allerdings „kein schöpferischer Schriftsteller“, sondern bleibt „ein Empfänger“ oder „ein Verkündiger“²⁰⁹. Hyöngyong Park unterstreicht dabei, dass Inspiration einer biblischen Schrift nur ein einziges Mal geschah. Zum Verstehen der Schrift ist für ihre Leser keine zweite Inspiration nötig. Da greift vielmehr die *Erleuchtung* der Leser ein, die zum Verstehen der Schrift von Nöten ist: „Die Erleuchtung beteiligt sich nicht an der Mitteilung der Wahrheit, sondern leitet die Leserinnen und Leser zum Verstehen der bereits geoffenbarten Wahrheit“²¹⁰. Der Heilige Geist ist damit sowohl der Autor der Bibel als auch ihr Ausleger.

7.3 Das Verständnis der Inspiration bei Chaechun Kim

Chaechun Kim geht bei seinem Verständnis der Schriftinspiration von „der Faktizität der Bibel“²¹¹ aus. Was das bedeutet, wird unter fünf Gesichtspunkten entfaltet.

Erstens: Faktisch sind die biblischen Schriften so entstanden, dass Gott Menschen dazu befreit und befähigt, von seinem Handeln Zeugnis abzulegen. Er achtet dabei die Persönlichkeiten der Autoren, behandelt sie nicht wie „Maschinen“ oder wie eine „Schallplatte“, die Gottes Stimme nur wiedergibt.²¹²

Zweitens hat ein biblischer Autor die Freiheit, das überlieferte Material auszuwählen, zu sortieren und weiter zu bewerten. Biblische Autoren verwenden ihre Vernunft und ihre Sprache. Sie treffen freie Entscheidungen. Sie benutzten ihre Fähigkeiten zur Wortwahl und zur logischen Darstellung.²¹³

Drittens wirkt Gott „auf den Menschen durch seinen Geist ein, und lässt ihn seinen Sinn und seinen Willen erkennen und durch die Begabung und die Persönlichkeit des

²⁰³ Ebd.

²⁰⁴ Vgl. a. a. O., 70.

²⁰⁵ Vgl. a. a. O., 64.

²⁰⁶ Vgl. ebd.

²⁰⁷ Vgl. a. a. O., 81. Hyöngyong Park übernimmt diesen Begriff von Charles Hodge.

²⁰⁸ Vgl. a. a. O., 82.

²⁰⁹ Ebd.

²¹⁰ A.a. O., 81.

²¹¹ Chaechun Kim, Ch’uksayonggamkwa Söngkyung muosöng (Die Verbalinspiration und die biblische Unfehlbarkeit), in: Yangsön Kim, Kirchengeschichte, 340.

²¹² Vgl. a. a. O., 341.

²¹³ Vgl. ebd.

Menschen sein Wort verkündigen. Der ausgewählte Autor untersteht der Einwirkung der soziokulturellen Lage und dem historischen Einfluss auf seinen Charakter und seine Persönlichkeit. Er verkündigt folglich seiner Kenntnis und kulturellen Situation gemäß das Wort Gottes²¹⁴. Aufgrund des Freiraums, den Gott ihm gibt, spiegelt sich auch sein Charakter in den biblischen Schriften. Auf das Problem der menschlichen Fehlbarkeit geht Chaechun Kim in diesem Zusammenhang aber leider nicht ein. Ihm kommt es darauf an, deutlich zu machen, dass gerade das persönliche Verhältnis zu Gott, aus dem heraus die biblischen Autoren sich zum Schreiben berufen wissen, die Freiheit ihres Schreibens in existenzieller Erwiderung auf diese Berufung begründet.

Viertens: Der eigentliche Zweck der Heiligen Schrift ist die Offenbarung dessen, *wer* Gott selbst ist und *was* Gott für die Menschen zu ihrem Heil tut. Um das zu bezeugen, inspiriert er Menschen. Sie bezeugen dann unzweideutig, dass Gott heilig und liebevoll ist und darum beständig auf das Ziel der Erlösung der sündigen Menschen hinwirkt. Das ist der wesentliche Inhalt der Offenbarung, welche die biblischen Autoren durch göttliche Inspiration bezeugen. Gott inspiriert also nicht, um die menschliche Neugier zu befriedigen²¹⁵: „In der Bibel geben Menschen ihr Zeugnis von Jesus Christus ab. Die Bibel ist kein naturwissenschaftliches Lehrbuch. Die Bibel ist kein Einführungsbuch in die Philosophie. Die Bibel ist ein Zeugenbuch von der Erlösung der Menschen durch Jesus Christus. Wenn wir die Bibel lesen und darin Jesus Christus begegnen, geht das Ziel der Bibel und was wir von ihr erwarteten, in Erfüllung. Wer kann weiter sagen, dass die Bibel fehlerhaft ist, obwohl der Zweck der Bibel in Erfüllung geht? In diesem Sinn kann man zu Recht die Irrtumslosigkeit der Bibel behaupten“²¹⁶.

Fünftens: Die Anwendung der historisch-kritischen Forschung bei der Bibelauslegung gehört für Chaechun Kim zum Freiraum, den Gott bei der Inspiration des eigentlichen Zweckes der Schrift den biblischen Autoren einräumt und in den die Leser eintreten, wenn sie die Bibel lesen. Diese Methode, welche über die Umstände aufklärt, in der die biblischen Texte entstanden sind, kann als Mittel verstanden werden, die Leser dieser Texte aus der historischen Relativität der Texte auf das eigentliche Handeln Gottes zu verweisen. Chaechun Kim versteht dieses Handeln als „*prius actus*“²¹⁷, dem alle menschlichen Akte nur dienen können. Die Inspiration zielt darauf, dass dieser *actus prius* in den biblischen Zeugnissen zur Geltung kommt.

7.4 Kommentar

Ist dieser Streit, den wir dargestellt haben, nun ein Streit von kirchentrennender Bedeutung, wozu er in Korea geworden ist? Ich möchte das in Frage stellen. Beiden Theologen ging es ja darum, die Autorität und Unfehlbarkeit der Schrift für die Kirche einzuprägen. Beide hielten die Inspiration durch den Heiligen Geist für wesentlich bei der Entstehung der biblischen Schriften. Beide wollten die Kirche allein am Worte Gottes orientieren. Warum waren diese Gemeinsamkeiten nicht stark genug, die in der Tat gar nicht zu leugnenden Gegensätze, die sich in beiden Positionen zeigen, zu relativieren?

Dass bei Hyöngyong Park die Sorge eine große Rolle spielt, die Autorität des Wortes Gottes werde durch die historisch-kritische Forschung aufgelöst und dieses Wort werde der Willkür menschlicher Auslegung ausgeliefert, haben wir hinreichend gezeigt. Aber die Art und Weise, wie er diese Autorität sichern wollte, gibt doch auch zu einer Reihe von Fragen Anlass. Die Lehre von der Verbalinspiration ist ja überhaupt keine spezifisch christliche Lehre. Sie begegnet schon im Judentum und dann auch in anderen Religionen (Islam;

²¹⁴ A. a. O., 342.

²¹⁵ Vgl. a. a. O., 342-343.

²¹⁶ A. a. O., 351.

²¹⁷ Das bedeutet „vorausgehende Aktion“. Pongrang Park, Befreiung der Theologie, 86.

Hinduismus).²¹⁸ Darum scheint es kein Zufall zu sein, dass sich Hyöngyong Park auch gar keiner spezifisch christlichen Argumente, die sich auf Gottes Heil in Jesus Christus beziehen, bedient. Die Argumentation mit der Allmacht Gottes, die keine Fehler beim Schreiben der Bibel zulässt, arbeitet mit einem ausgesprochen spekulativen Gedanken, der durch keinen biblischen Text gedeckt ist. Die Berufung auf II Tim 3, 16 bedient sich eines Zirkelschlusses. Sie setzt voraus, dass dieser Text verbal-inspiriert ist und schlussfolgert von daher, „alle Schrift“ sei verbal inspiriert. Doch von „Verbalinspiration“ bis hin zur Inspiration von Buchstaben ist in diesem Text nicht die Rede. Und von den Vorgängen, die sich nach Hyöngyong Park bei der Verbalinspiration bei Menschen vollzogen haben sollen, erfahren wir in der Bibel auch nichts. Die Frage, ob die Lehre von der Verbalinspiration, die auf die Irrtumslosigkeit jedes Bibelbuchstabens abzielt, nicht selber mit willkürlichen menschlichen Spekulationen arbeitet, ist darum nüchtern gesehen gar nicht von der Hand zu weisen.

Demgegenüber scheint die christologische bzw. soteriologische Konzentration, in der Chaechun Kim das Wort Gottes in reformatorischer Tradition versteht, der Bibel im christlichen Verständnis angemessener zu sein. Seine Unterscheidung zwischen der „absoluten Unfehlbarkeit“ (Chöldaechök Muo) der Bibel, welche die Lehre von der Verbalinspiration vertritt, und der „Unfehlbarkeit der Bibel“ (Söngsö Muo) im Sinne der Verlässlichkeit des Heils, das die Bibel bezeugt, ist freilich nicht glücklich. Gerade dieses Heil ist „absolut unfehlbar“. Von daher kann es für unser menschliches Verstehen zum Kriterium dessen werden, was die ganze Bibel vom Heilshandeln Gottes bezeugt bzw. verkündigt. Es ist nicht gut zu bestreiten, dass der ganze Sinn der Bibel des Alten und Neuen Testaments für die reformierte Kirche darin liegt, Menschen zur Begegnung mit diesem Heilshandeln zu verhelfen und nicht etwa darin, über naturwissenschaftliche, geographische oder biologische Fakten zu informieren. Dergleichen Informationen gehören zur geschichtlichen Relativität des menschlichen Zeugnisses, die Hyöngyong Park ja auch in gewisser Weise einräumt, wenn er davon redet, dass auch die Arbeitsweisen der Autoren in die biblischen Texte einfließen und dass es sich um keine „mechanische“ Inspiration handelt. Dass Menschen mit ihren Eigenheiten und Sichtweisen bei der Abfassung der Texte also auch mit dabei sind, ist nicht zu bestreiten. Gegen das Verständnis der biblischen Autoren als „Schallplatte“ Gottes wenden sich beide Kontrahenten in unserem Streit.

Neben der nötigen Verständigung über das Gottesverständnis ist es darum unerlässlich, die Kategorie des biblischen *Zeugnisses* zu klären, die für Chaechun Kim wesentlich ist und die auch Hyöngyong Park nicht gänzlich ablehnt, wenn er einen menschlichen Anteil bei der Abfassung der biblischen Schriften einräumt. In dieser Hinsicht ist interessant, dass Hyöngyong Park bei der Rezeption der Schrift zwischen *Inspiration* (Yonggam) und *Erleuchtung* (Chomyöng) unterscheidet. Das heißt doch: Menschen, welche die Schrift lesen, begreifen sie zunächst in ihrer unbestreitbaren geschichtlichen Relativität. Um mit ihrem eigentlichen Sinn in Berührung zu kommen, bedürfen sie der Erleuchtung durch den Heiligen Geist. Warum kann man analog dazu dieses Argument nicht auch für die Entstehung der Schriften gelten lassen? Menschen bezeugen auf menschliche Weise, was sie von Gott erfahren haben, Gottes Geist aber inspiriert sie, dabei sein göttliches Handeln zur Geltung zu bringen!

Statt diese Sichtweise zu vertiefen und die Beziehung von Gotteswort und Menschenwort in der Bibel weiter zu vertiefen, hat sich die Diskussion seinerzeit an so überflüssigen Fragen festgefahren, wie denen, ob Gott nur den „Originaltext“ inspiriert habe und nicht auch die Abschriften. Das ist ja als solches schon eine Frage, die sich der historisch-kritischen Forschung verdankt. Nach Hyöngyong Park gilt die Verbalinspiration nur dem Originaltext, so dass die Abschriften, welche die Bibel enthält, dann eigentlich nicht mehr als inspiriert gelten müssten. Lesen wir heute diese Abschriften, dann ist das so, als wäret wir

²¹⁸ Vgl. K. Prenner, Art. Verbalinspiration, 934-935.

durch eine vom Wasser überflutete Brücke, wobei wir deren Boden zwar nicht sehen, aber unter unseren Sohlen spüren können.²¹⁹ Doch diese Metapher für die Irrtumslosigkeit der Bibel richtet sich selbst. Von einem klaren Wissen eines irrtumslosen Textes kann dann nicht mehr die Rede sein. Besser ist es darum, die Inspiration der biblischen Autoren als Inspiration zum Zeugnis von dem uns Menschen unverfügbaren Heil Gottes zu verstehen, das in menschlicher Schwachheit und Irrtumsfähigkeit dennoch das Entscheidende mitteilt: Gottes Heilshandeln für uns Menschen.

Darüber konnten sich Hyöngyong Park und Chaechun Kim nicht einigen, wobei auch einige Missverständnisse eine Rolle spielten. Tongmin Chang hat z. B. jüngst gezeigt, dass Chaechun Kim annahm, die Verbalinspiration bei Hyöngyong Park sei mit der mechanischen Inspiration gleichzusetzen. Dabei hätte das dargestellte personale Inspirationsverständnis Hyöngyong Parks doch die Möglichkeit eröffnet, es mit dem Verständnis der Inspiration als Zeugnis vom Heil zu vermitteln.²²⁰ Da solche Vermittlungsversuche unterblieben, hat die Kontroverse schließlich in gegenseitiger Sprachlosigkeit geendet, welche die Sprachlosigkeit der sich spaltenden Presbyterianischen Kirche zur Folge hatte. Das hätte nicht sein müssen, wenn beide Seiten die Anliegen der jeweils anderen Seite ernster genommen und in ihre eigene Verantwortung der Autorität der Schrift aufgenommen hätten.

8. Ausblick

8.1 Die Nachwirkung des Inspirationsverständnisses von Hyöngyong Park

Die Spannung innerhalb der gespaltenen Gruppen Hapdong, T'onghap, Kichang und Koryö in der presbyterianischen Kirche wirkt sich bis heute aus und behindert die ökumenische Bewegung. In der Zeitschrift *The Presbyterian Theological Quarterly* (*Sinhakchinam*) erscheinen immer wieder Aufsätze fundamentalistischer Theologen,²²¹ die Hyöngyong Parks Ansichten zu Grunde legen und weiter entwickeln. Ch'anguk Chöng behandelt z. B. II Tim 3,16 und I Petr 1,19-21 in seinem Aufsatz „Söngkyöngüi Yonggamsöngkwa Muosöng: Kū Söngkyöngsök Kūngö“ (Die Inspiration und die Unfehlbarkeit der Bibel: die biblische Grundlage) ganz im Sinne Hyöngyong Parks. Diese Texte belegen für ihn, dass sich die Schrift einem übernatürlichen Eingriff Gottes verdankt und darum in allen ihren Worten unfehlbar ist.

Zum gleichen Ergebnis kommt auch Kyuch'öl Chöng in seinem dogmatisch-philosophischen Aufsatz „Philosophical Roots of Biblical Errancy“.²²² Er versteht Immanuel Kant, aber auch Sören Kierkegaard so, dass sie den Glauben an Gott in den Bereich der Ethik verwiesen haben. Dadurch sei der Glaubenseinsicht der Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift im Hinblick auf die Existenz Gottes der Boden entzogen worden. Sie ist nicht mehr inspirierte „objektive Basis“ des Glaubens an Gott. Gottes Existenz kann nur noch in der „personalen“ Beziehung von Menschen auf Gott behauptet werden. Ob das alles so stimmt, können wir hier auf sich beruhen lassen. Jedenfalls zieht Kyuch'öl Chöng in den Spuren von Hyöngyong Park daraus die Konsequenz, dass diese philosophische Sichtweise, die in die Theologie eingedrungen ist, grundsätzlich die vollkommene Inspiration der Schrift verneinen muss, die aber im Glauben selbstverständlich ist.

²¹⁹ Vgl. Hyöngyong Park, *Biblische Inspiration*, 97.

²²⁰ Vgl. Tongmin Chang, *Theologie Parks*, 214.

²²¹ Sanghun Kim, *Yonggamdoen Hananimüi Ch'aekürosöüi Söngkyöngkwa Kaehyökchuüi Haesökhakchök Kwache* (Die Bibel als das inspirierte Wort Gottes und die hermeneutische Aufgabe der Reformierten), 271 2002; Kyuch'öl Chöng, *Warfieldüi Söngkyöngmuoron* (Die Unfehlbarkeit bei Warfield), 273 2002; Ch'anguk Chöng, *Söngkyöngüi Yonggamsöngkwa Muosöng: Kū Söngkyöngsök Kūngö* (Die Inspiration und die Unfehlbarkeit: die biblischen Grundlage), 272 2003 u. *Philosophical Roots of Biblical Errancy*, 284 2005; Ch'anguk Chöng, *Söngkyöngüi Chachüngsöngkwa Kwönwi: Kū Üimiwa Söngkyöngsök Üimi* (Die Selbstbeglaubigung der Bibel und ihre Autorität: Die Bedeutung und die biblische Grundlage), 280 2004.

²²² Vgl. Anm. 221.

Dergleichen Beiträge zum Problem der Schriftinspiration bringen keine neuen Aspekte in die Debatte ein. Sie reproduzieren nur das Verbalinspirationsverständnis von Hyöngyong Park und tragen im Übrigen dazu bei, die Gräben zwischen den Fundamentalisten und den Liberalen tiefer zu ziehen.

8.2 Weitere Abspaltungen und ungeklärte Schuldzuweisungen

Im Jahr 1959 kam es infolge der zweiten Abspaltung von 1953 zu einer weiteren Spaltung (vgl. 6.2.2). Sie verdankt sich dem Streit um die Teilnahme der Presbyterianischen Kirche am Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK). Einerseits stritt man um die liberale theologische Neigung dieser Organisation. Andererseits unterstellte eine Bekanntmachung von zweiundzwanzig Abgeordneten, dass der ÖRK ein kommunistischer Zusammenschluss sei.²²³ Aus diesem Grunde trennten sich die Gruppen Hapdong und T'onghap von der presbyterianischen Kirche. Hyöngyong Park beteiligte sich auch an dieser Spaltung auf der Seite der Gruppe Hapdong. Als theologische Grundlage für die Rechtfertigung dieser Kirchenspaltung machte er die Bewahrung der orthodoxen Lehre vor der liberalen Theologie geltend. Aus diesem Konflikt gingen die zahlreichen Gruppierungen in den sechziger Jahren (vgl. 1.) hervor: Laut einer Statistik aus dem Jahr 1991 gab es in diesem Jahrzehnt zwanzig Gruppierungen.²²⁴ Im Übrigen betraf die Tendenz zur Kirchenspaltung nicht nur die Presbyterianische Kirche, sondern auch andere Konfessionen, zum Beispiel den Methodismus (4 Gruppen), die Heiligkeitskirche (2 Gruppen) und den Baptismus (5 Gruppen). Der Artikel „Policy Lessons from Korea“ berichtet anschaulich darüber, wie sich die christlichen Kirchen in jener Zeit zersplitterten.²²⁵

Im Gegenzug dazu versuchten die fundamentalistischen Gruppen Koryö (1952) und Hapdong im Jahr 1960 nach der dritten Abspaltung von Hapdong und T'onghap (1959) wieder die Einheit der Presbyterianischen Kirche herbei zu führen. Aber das war erfolglos. Es ging dabei hauptsächlich um einen politischen Machtkampf. Die Gruppe Koryö hatte weniger Mitglieder als die Gruppe Hapdong, und die Gruppe Hapdong übte die übergreifende Macht in der Generalsynode und in der Leitung des theologischen Seminars aus. Die Gruppe Koryö sah dies als parteiisch an und betrieb deshalb die Teilung. Darüber hinaus gab es noch einen weiteren Einigungsversuch innerhalb der Gruppen Hapdong und T'onghap im Jahr 1967 und 1968. Dieser Versuch wurde durch den Entwurf eines neuen Bekenntnisses der Vereinigten Presbyterianischen Kirche in den USA im Jahr 1967 veranlasst. Die Theologen der presbyterianischen Gruppe Kichang befürworteten dieses Bekenntnis, aber die Gruppen Hapdong und T'onghap lehnten es gemeinsam ab. Die Gespräche beider Gruppen scheiterten schließlich an der Frage, ob die presbyterianische Kirche dem ÖRK betreten solle. Die Meinungsverschiedenheit darüber verfestigte die Spaltung der Gruppierungen erheblich. Im Laufe der Zeit errichteten die Gruppen Koryö, Hapdong, T'onghap und Kichang ein jeweils eigenes Seminar, nämlich das Koryö-, Ch'ongsin- und Changsin- und Hansin-Seminar. Sie

²²³ Diese Bekanntmachung im Jahr 1951 bewegte die Pfarrer, die an der NAE (National Association of Evangelicals) teilnahmen, zur Ablehnung des ÖRK. Die Aussage des Vorsitzenden der Organisation ICCC (International Council of Christian Churches), Carl McIntire, dass der ÖRK kommunistisch und die neutheologische Bewegung für die Einheit der Kirche sei, vergrößerte den Trend der Ablehnung.

²²⁴ Die Zahlangabe siebzehn bis 1964 steht im Unterschied zur Angabe von zwölf in der TRE (618).

²²⁵ J. C. Smith, Policy Lessons from Korea, The International Review of Missions, Vol. L. No. 199, 7. 1961, 322, in: Kyungbae Min, Kirchengeschichte, 547. Der koreanische Kirchengeschichtler Yungchae Kim beurteilt die zahlreichen Spaltungen der sechziger Jahre folgendermaßen: Es liegt erstens an dem Zusammenbruch des Beschlusses der Aufteilung der Missionsgebiete. Zweitens gründet sich eine Vielzahl der Abspaltungen auf die Pfarrer, die aus Nord-Korea kamen. Die bestehende Presbyterianische Kirche in Süd-Korea konnte nicht alle Pfarrer aufnehmen. Deshalb bauten die Flüchtlingspfarrer selbst eigene Gemeinden auf und errichteten eine neue Synode, die nicht von der Provinz abhängig ist (Muchiyök-Kyodan). Dies widerspricht der Ordnung der Presbyterianischen Kirche, die die Synode je nach der Provinz oder dem Bezirk einrichtet. Vgl. Yungjae Kim, History of Korea, 270. Vgl. Wonyong Ji, Art. Korea, 617.

entwickelten unabhängig voneinander ihre jeweilige kirchliche Organisation. Die vier Gruppen der Presbyterianischen Kirche wurden somit als eigene Denominationen etabliert.²²⁶

Doch damit nicht genug; in den achtziger Jahren kam es zu zahlreichen weiteren Spaltungen,²²⁷ von denen eine im Jahre 1979 besonders beachtenswert ist. Die fundamentalistische Gruppe Hapdong teilte sich in zwei Gruppen, Hapdong und Hapdong-Bosu. Es handelte sich dabei um eine Wiederholung bzw. um ein Neuaufleben der Konflikte der fünfziger Jahre um die Verfasserschaft der Genesis. Professor Hüibo Kim von der Ch'ongsin-Universität hatte eine Untersuchung zur Entstehung des mosaischen Gesetzes auf der Basis der historisch-kritischen Methode vorgelegt: „Chokchangsidaeüi Ibangbopryule kwanhan sogo“ (Untersuchung über das Gesetz des Mose in der Väterzeit im Vergleich zu Gesetzen der umliegenden Staaten). Er behauptete in dieser Untersuchung, dass das Gesetz des Mose unter dem kulturellen Einfluss der umliegenden Staaten entstanden sei.²²⁸ Das erregte die Kritik besonders von Kyuo Chöng, der die Position des Hyöngyong Park aus dem Jahre 1934 vertrat²²⁹ und so dazu beitrug, dass es zu einer weiteren Spaltung der Presbyterianischen Kirche kam.

Somit gehören zahlreiche Gruppierungen zur Presbyterianischen Kirche: Im Jahr 1991 waren bereits siebenundfünfzig Gruppen innerhalb der presbyterianischen Kirche offiziell staatlich angemeldet,²³⁰ die meisten Gruppierungen sind aber klein. Sie werden in Korea als Kunsokyodan bezeichnet. Zum Beispiel beträgt die Zahl der zur presbyterianischen Gruppe Tok-Synode gehörenden Gemeindemitglieder fünfundzwanzig, und die der Gruppe Posu-Chaegön achtunddreißig. Zu den größeren Gruppen Hapdong (1959/1979) und T'onghap (1959) gehören 4,869 und 4,636 Mitglieder. Ihnen folgen die Gruppe Koryö (1952; 1, 274), Kichang (1953; 1,259), Kaehyök I (1981; 1,382) und Hapdong-Bosu (1979, 1, 501).

Zu beachten sind jedoch in neuerer Zeit ökumenische Bestrebungen. Zum Beispiel vereinigten sich die presbyterianischen Gruppen Hapdong und Kaehyök im Jahre 2005 zur Gruppe Hapdong.²³¹ Die Gruppen Yechang-Kaehyök, Hadong-Daesin und Hapdong-Kaehyök errichteten im selben Jahr die gemeinsame Gruppe Yechang-Kaehyök.²³² Weiterhin schlossen

²²⁶ Vgl. Yungjae Kim, History of Korea, 281-291.

²²⁷ Die Abspaltungen der achtziger Jahre beruhen hauptsächlich auf den sozialen und politischen Einflüssen, besonders auf der Diskriminierung der Provinzen Kyöngsang und Chölla. Diese politische Diskriminierung spiegelte sich in der Kirche wider. Der Geist der Spaltung herrschte über die presbyterianische Kirche, als die demokratische Regierung im Jahr 1984 die Herrschaft von der militärischen Regierung übernahm. In dieser Zeit entstanden einhundertfünf Gruppen innerhalb der presbyterianischen Kirche. Vgl. Tökkyo Oh, A History of the Presbyterians, 294: Außerdem gab es etwa dreihundert theologische Schulen zur Pfarrerausbildung, die als presbyterianisch bezeichnet wurden. Vgl. Won Yong Ji, Art. Korea, 618.

²²⁸ Hüibo Kim, Chokchangsidaeüi Ibangbopryule kwanhan sogo (Untersuchung über das Gesetz des Mose in der Väterzeit im Vergleich zu Gesetzen der umliegenden Staaten). in: Tongmin Chang, Theologie Parks, 402.

²²⁹ Die Kritik von Kyuo Chöng geht auf Hyöngyong Park zurück: Erstens: Die Bibel ist eine exklusive Offenbarung, sie hat also eine Besonderheit, die mit den anderen Gesetzen nicht verglichen werden dürfe. Zweitens: Dieses Gesetzesverständnis von Hüibo Kim widerspreche dem ersten Artikel des Westminster Bekenntnisses, das der Presbyterianischen Kirche zugrunde liegt. Vgl. Tongmin Chang, Theologie Parks, 402.

²³⁰ Im Jahr 1991 werden siebenundfünfzig Gruppen innerhalb der presbyterianischen Kirche offiziell staatlich angemeldet. In der Statistik der Presbyterianischen Kirche wird die Zahl der Gruppen, die öffentlich angemeldet sind, mit etwa einhundert angegeben, aber die presbyterianische Kirche schätzt mit nicht öffentlich angemeldeten Gruppen die Zahl auf etwa dreihundert. In: <http://cafe.naver.com/choonhwa/92>, abgerufen am 2. 11. 2008. Das vorrangige Problem, von dem insbesondere die protestantischen Gruppierungen betroffen sind, ist die Frage von Teilungen und Abspaltungen innerhalb bestimmter Denominationen. So ist es schwer, einigermaßen genau die Zahl der Kirchengemeinschaften und theologischen Schulen anzugeben, die sich als presbyterianisch bezeichnen. Zudem ist, von etwa 25 staatlich anerkannten theologischen Schulen unterschiedlicher Denominationen abgesehen, das Ausbildungsniveau der übrigen so genannten theologischen Schulen sehr niedrig. Vgl. Wonyong Ji, Art. Korea, 618.

²³¹ Die Zeitung Christian Today, 04. 11. 2005

²³² Die Zeitung Kukminilbo, 09. 09. 2005.

sich 2005 die beiden Gruppen Kaehyök-Kukche und Hapdong-Bosu zusammen.²³³ Das ist eine erfreuliche und hoch zu bewertende Entwicklung im Geiste brüderlicher Liebe, welche die politischen Machtkämpfe zu beenden vermag, aus denen viele der kleineren Gruppierungen (Kunsokyodan) hervorgingen. Die einflussreichen fundamentalistisch ausgerichteten Gruppen Koryö und Hapdong bestehen aber immer noch auf eigenen theologischen Positionen und werden deshalb als Separatisten kritisiert. Dagegen hat schon Hyöngyong Park der liberalen Theologie die Verantwortung für die Kirchenspaltung zugeschoben. Er sagte: „Der liberale Gedanke fließt in die Kirche ein und verwirrt den ursprünglichen Glauben. Das kritisieren die Fundamentalisten, um ihren Glauben zu verteidigen. [...] Es ist nicht sinnvoll, den Frieden der Kirche unter Verlust des Evangeliums zu bewahren, obwohl wir den Frieden hochschätzen“²³⁴. Die Kirchenspaltung war demnach eine Folge der Verteidigung der Wahrheit des christlichen Glaubens und des „Festhaltens der traditionellen Lehre“. Ob jene Wahrheit und diese Lehre allerdings mit der Anschauung von der Verbalinspiration der Bibel zusammen fallen, ist die Frage. Darum ist es nach meiner Meinung geraten, die dargestellte Kontroverse aus ihren spezifisch mit der koreanischen Situation gegebenen Zuspitzungen heraus zu führen und in einem weiteren kirchen- und theologiegeschichtlichen Horizont danach zu fragen, wo sich hier Wege zur Verständigung auftun. Wir als Presbyterianische Kirchen sollten das Bibelverständnis Calvins als Grundlage zur Hilfe nehmen, um zur Einheit der Kirche durch fundierte theologische Untersuchungen zu helfen.

²³³ Die Zeitung Christian Today, 27. 09. 2005.

²³⁴ Hyöngyong Park, Künbonchuüi (Fundamentalismus), 287.

Teil 2 Das Verständnis der Inspiration und die Autorität der Schrift bei Calvin

1. Calvins Gebrauch des Begriffs „Inspiration“

Calvin entfaltet in der *Institutio* kein eigenständiges dogmatisches Lehrstück von der Inspiration der Schrift. Deshalb müssen die Textstellen untersucht werden, die implizite Hinweise auf das Inspirationsverständnis Calvins geben. Meine Untersuchung bezieht sich zuerst auf den Gebrauch des Nomens *inspiratio* und des Verbs *inspirare* bei Calvin (vgl. Teil 2.1). Sodann frage ich unter Bezug auf *Institutio* I, 6-9 und IV, 8, ob und inwiefern nach Calvin die Inspiration als Wirksamkeit des Heiligen Geistes auf die Entstehungsgeschichte der Heiligen Schrift einen Einfluss hat (vgl. Teil 2.2). Drittens sind die Kommentare Calvins zu II Tim 3,14-17 und II Petr 1,19-21 für sein Inspirationsverständnis zu untersuchen (vgl. Teil 2.3.1 u. 2).

1.1 Die Verwendung der Worte *inspiratio* und *inspirare*

Das lateinische Wort *inspiratio* bzw. *inspirare* findet sich bei Calvin sehr selten. Es kommt in der *Institutio* (1559) nur viermal vor.²³⁵ Zweimal (I, 5, 5; I, 16, 1) wird es als „die geheime Eingebung Gottes“ im Sinne von Schöpfungskraft verwendet: „Im allgemeinen lehren auch die Philosophen und begreift es der Menscheng Geist, daß alle Teile der Welt gewissermaßen durch eine geheime Eingebung Gottes Bestand haben (I, 16, 1)“²³⁶. Die antiken Philosophen stellten nach Calvin Überlegungen darüber an, dass der „allgemeine Geist“ (Weltseele) die Welt beseelt und trägt. Denn auch sie sind in der Lage, die überweltliche Kraft in der Welt wahrzunehmen. Daraus lässt sich die Schlussfolgerung ziehen, dass die „Natur“ Ausdruck Gottes ist.²³⁷ Dennoch hegt Calvin Zweifel daran, dass das dürre Gedankenspiel der Philosophen vom „allgemeinen Geiste“ Frucht für die Entstehung und Erhaltung der Frömmigkeit im Menschenherzen tragen kann.²³⁸ Gottes Vorsehung ist nach seiner Ansicht vielmehr die konkrete Fürsorge Gottes für seine Geschöpfe, das Wirken eines „allgemeinen Geistes“ dagegen „eine kalte unfruchtbare Sache“²³⁹. Darum sagt er: „Es wäre, obwohl hier nicht alle vernünftig nachdenken, doch völlig undenkbar, daß Gott alle menschlichen Geschicke lenke, wenn er nicht der Schöpfer der Welt wäre. Und andererseits kann niemand im Ernste glauben, daß die Welt von Gott gemacht ist, ohne zugleich überzeugt zu sein, daß Gott für seine Geschöpfe sorgt“²⁴⁰. Die philosophischen Überlegungen stellen sich dagegen als einseitiges und kurzsichtiges Erkennen Gottes, als „Abgeschmacktes“²⁴¹, als ein Weg der Gottlosen hin zu „Schattengötzen“ dar: „Es ist nichts anderes, als wenn man sich einen

²³⁵ Die Stellen *inspiratio/inspirare* entnehme ich dem Begriffsregister in der deutschen Übersetzung *Unterricht in der christlichen Religion* von O. Weber (1997).

²³⁶ OS III, 188, 17ff.; I, 16, 1; In genere quidem arcana Dei inspiratione vegetari omnes mundi partes et philosophi docent, et humanae mentes concipiunt. Interea eousque non pertingunt quo evehitur David, secumque pios omnes attollit, dicens, Omnia ad te respiciunt, ut des illis escam tempore suo; te dante, colligunt.

²³⁷ Die französische Übersetzung von 1560 würde eher verlangen: „Gott sei ‚Natur‘“.

²³⁸ Vgl. OS III, 50, 17ff.; I, 5, 5; En quid ad gignendam fovendamque in cordibus hominum pietatem valeat ieiuna illa speculatio (VG 1560 ceste speculation maigre et fade) de universa mente quae mundum animat ac vegetat.

²³⁹ OS III, 187, 10f.; I, 16, 1; PRRO Deum facere momentaneum creatorem, qui semel duntaxat opus suum absolverit, frigidum esset ac ieiunum, [...].

²⁴⁰ OS III, 188, 13ff.; I, 16, 1; Quanquam enim non tam scite ratiocinantur omnes, quia tamen credibile non esset curari a Deo res humanas nisi esset mundi opifex: nec quisquam serio credit fabricatum esse mundum a Deo, quin sibi persuadeat operum suorum curam habere.

²⁴¹ OS III, 49, 22ff.; I, 5, 5; Quod autem de arcana inspiratione quae vegetat totum mundum quidam blaterant, non modo dilutum, sed omnino profanum est.

Schattengötzen macht, um ja den wahren Gott, den wir fürchten und dem wir dienen sollen, möglichst gründlich loszuwerden“²⁴².

Anders verwendet Calvin das Wort *inspiratio* in *Institutio* I, 18, 2, wobei seine französische Übersetzung aus dem Jahre 1560 mit zu beachten ist (Quant est des affections et mouvemens que Dieu inspire)²⁴³. Die Wirkung des Geistes Gottes steht hier mit der Berufung von Menschen durch Gott eng in Verbindung. Sie wird als Leitung oder Führung zu dem von Gott gesetzten Ziel (*arcana Dei inspiratione ad suum fidem dirigi*)²⁴⁴ verstanden. Dem entspricht auch *Institutio* III, 1, 3, wo das *inspirare* dem Wirken des Heiligen Geistes zugesprochen wird. Es ist hier zunächst auffallend, dass *inspirare* mit *afflare* in Zusammenhang gebracht wird: „denn wenn er uns mit seiner Kraft anhaucht, dann wirkt er göttliches Leben in uns, so daß wir nun nicht mehr von uns selber uns treiben lassen, sondern von seiner Führung und seinem Antrieb regiert werden“²⁴⁵. Diese Stelle zeigt, dass der Heilige Geist von außen auf den Menschen wirkt. Sie zeigt auch, dass die *Erfahrung* des Wirkens des Heiligen Geistes auf die Existenz von Menschen möglich ist. Der Heilige Geist als „Quelle“ (Joh 4,14) und „Hand Gottes“ (Acta 11,21) treibt Menschen auf das Ziel Gottes hin. Sie handeln dann nicht mehr aus eigenem Antrieb, wie das Menschen ohne den Heiligen Geist und seine Gaben in „Verstandesfinsternis und Herzensverkehrtheit“²⁴⁶ tun.

Man kann also zusammenfassend sagen, dass der Heilige Geist einerseits eine Schöpfungskraft ist, dass er andererseits aber sein spezifisches Werk tut, indem er zur Durchsetzung von Gottes Willen in die menschliche Welt eingreift. Er ist die Quelle der Kraft, von welcher die himmlischen Reichtümer und die Macht Gottes ausströmen. Er berührt die Herzen der Menschen von außen und führt sie zu dem von Ihm selber gesetzten Ziel.

1.2 Die Verwendung der mit *inspirare* synonymen Verben

Calvin verwendet das Verb *inspirare* selten in Verbindung mit dem Wirken des Heiligen Geistes. Stattdessen benutzt er *afflare* (*afflatus*: I, 8, 4)²⁴⁷, *instinguere* (*divini instinctus*: I, 8, 8)²⁴⁸, *gubernare* (I, 8, 8)²⁴⁹, *dictare* (IV, 8, 5. 6) und *ducere* (IV, 8, 14), um den Eingriff Gottes in die Welt der Menschen zu beschreiben. Das zeigt besonders, dass Gott als Urheber oder Akteur verstanden wird. Die Menschen werden als Rezipienten der Kraft Gottes durch den Heiligen Geist bezeichnet. In I, 8, 4 ist *afflare* (*afflatus*) eng mit Jakob als dem Rezipienten verbunden.²⁵⁰ Die Führung von Menschen durch den Heiligen Geist kann so intensiv und konkret vorgestellt werden, dass er bei der Verkündigung die Zunge des Verkündigers – wie z. B. die des Jeremia²⁵¹ – leitet. Gott ist der Akteur. Der Mensch nimmt als Diener Gottes dagegen eine passive Rolle ein. Dennoch kommt den Dienern eine bestimmte, abgeleitete Autorität zu, weil sie das Wort Gottes verkündigen. Sie empfangen sie

²⁴² OS III, 50, 21f.; I, 5, 5; Hoc vero est, ut procul facessat verus Deus quem timeamus et colamus, umbratile numen facere.

²⁴³ CO 3, 272; I, 18, 2.

²⁴⁴ OS III, 221, 28; I, 18, 2.

²⁴⁵ OS IV, 4, 22ff.; III, 1, 3; [...] quia virtutis suae afflatu divinam nobis vitam sic inspirat ut non iam agamur ipsi a nobis, sed eius actione ac motu regamur.

²⁴⁶ OS IV, 4, 25ff.; III, 1, 3; [...] nostrae vero sine ipso dotes, mentis sint tenebrae cordisque perversitas.

²⁴⁷ *Afflare* (*afflatus*) bedeutet an dieser Stelle I, 8, 4 „anhauchen, eingeben, (unvermerkt) mitteilen“: Georges, Lateinisch-deutsches Handwörterbuch (im Folgenden: Georges), Bd. I, 231.

²⁴⁸ *Instinctus* ist die passivische Form von *Instinguere* und wird mit „angestachelt, angereizt, angetrieben, angefeuert, begeistert“ (Georges, Bd. 2, 327) übersetzt.

²⁴⁹ Im abstrakten Sinne bedeutet es „steuern, regieren, handhaben, lenken, leiten“, in: Georges, Bd. I, 2981.

²⁵⁰ Vgl. OS III, 74, 14f.; I, 8, 4; Dum refert Moses quid trecentis fere ante annis caelesti afflatu pronuntiasset Jacob de posteris suis, quomodo tribum suam nobilitat?

²⁵¹ Vgl. OS III, 77, 9ff.; I, 8, 8; Rursus quum Ieremias prius aliquanto quam populus abduceretur, annis septuaginta finiret tempus captivitatis, reditumque et libertatem indiceret [Iere. 25. c. 11, 12], nonne a Spiritu Dei gubernari eius linguam oportuit?

von der Autorität des Wortes Gottes und nicht durch das, „was sie selber anführen, um ihrer Rede Glaubwürdigkeit zu sichern!“²⁵² Der Antrieb durch den Heiligen Geist gewährleistet die Autorität und damit auch die Glaubwürdigkeit der Propheten und die Erfüllung ihrer Verkündigung. Darauf spielt auch der Ausdruck *divini instinctus* in I, 8, 8 durch die Verbindung mit dem Nomen *specimen* (Beweis, Gewähr; Muster, Vorbild) an.²⁵³ Calvin bezeichnet vor diesem Hintergrund die Apostel als *amanuenses* (IV, 8, 9).²⁵⁴

Darüber hinaus kommt das Verb *dictare* in der *Institutio* noch dreimal vor (IV, 8, 5. 6). In *Institutio* IV, 8, 5 und IV, 8, 6, versteht Calvin darunter nicht das wortwörtliche Diktieren, sondern die Eingebung durch den Geist. Zur Bestätigung dessen ist die französische Übersetzung heranzuziehen, in der er zum einen den Ausdruck „Deo intus dictate“ in IV, 8, 5 mit „avoyent tesmoinage de Dieu en leur coers“²⁵⁵ und zum anderen die Formulierung „dictante Spiritu santo compositae“ in IV, 8, 6 mit „le saint Esprit les inspirant et dressant à cela“²⁵⁶ übertragen hat. Die Pointe liegt hier auf der Überzeugung als Wirkung des Heiligen Geistes.

An einer weiteren Stelle in *Institutio* IV, 8, 5 bezieht sich das Verb *dictare* auf die mündliche Überlieferung. Die Offenbarung Gottes vor der schriftlichen Niederschrift sei eine, die „den Söhnen und Enkeln durch Gottes innerliche Eingebung“ überliefert ist: „Was die Erzväter empfangen hatten, das haben sie dann von Hand zu Hand an ihre Nachkommen überliefert; denn Gott hatte es ihnen mit der Bestimmung anvertraut, daß sie es in dieser Weise fortpflanzten. Die Söhne aber und Enkel wußten durch Gottes innerliche Eingebung, daß das, was sie vernahmen, vom Himmel und nicht von der Erde stammte“²⁵⁷. Gottes eingebendes *dictare* als Wirksamkeit des Heiligen Geistes macht also die, denen es widerfährt, gewiss, dass sie Göttliches und nicht Menschliches weitergeben, wenn sie das Eingebene schriftlich überliefern.

Das für die Wirksamkeit des Heiligen Geistes von Calvin selten verwendete Wort *inspiratio* zielt also nicht darauf, die Ansicht von einem äußerlichen göttlichen Wesen der Heiligen Schrift zu begründen. *Inspiratio* meint vielmehr ein überwältigendes Einwirken des Heiligen Geistes auf Menschen, das sie zu einem existentiellen und personalen Verhältnis zu Gott bringt.

2. Das Inspirationsverständnis in der *Institutio* (1559)

2.1 Das Inspirationsverständnis bei der mündlichen Überlieferung

Für Calvin ist schon die mündliche Überlieferung vor der Niederschrift des Gesetzes auf Gottes Wirken zurückzuführen. In diesem Sinne heißt es in der *Institutio* von 1539: „[...] sei es, dass (es) ihnen durch Offenbarungsworte und Visionen eingeflößt wurde, sei es, dass (es) den Vorfahren so durch ihren Dienst offenbart worden ist, wie (es) den Nachkommen (*per manum*: von einer Generation zur nächsten) überliefert wurde. Dennoch bestand kein Unterschied, weil sie doch erst Teilhaber an seinem Worte wurden, dann bemerkten, dass es von Gott her stammt. Dieser Sache verlieh Gott immer dann eine unzweifelhafte

²⁵² OS III, 77, 12ff.; Cuius impudentiae erit negare talibus documentis sancitam fuisse Prophetarum auctoritatem, adeoque impletum esse quod ipsi iactant ad vindicandam sermonibus suis fidem?

²⁵³ Vgl. OS III, 76, 36f.; I, 8, 8; Ut demus nondum satis clarum specimen fuisse divini instinctus, multo ante praedicere quae tunc videbantur fabulosa, tandem vera apparuerunt.

²⁵⁴ Vgl. OS V, 141, 12ff.; IV, 8, 9; Quanquam inter Apostolos et eorum successores hoc, ut dixi, interest, quod illi fuerunt certi et authentici Spiritus sancti amanuenses: et ideo eorum scripta pro Dei oraculis habenda sunt: alii autem non aliud habent officii nisi ut doceant quod sacris Scripturis proditum est ac consignatum.

²⁵⁵ CO 4, 725; IV, 8, 5.

²⁵⁶ CO 4, 725; IV, 8, 6.

²⁵⁷ OS V, 137, 19ff.; IV, 8, 5; Patriarchae quod acceperant, ad posteros per manus transmiserunt; ea enim lege apud ipsos deposuerat Deus, ut ita propagarent. Filii vero ac nepotes, Deo intus dictante [franz. avoyent tesmoinage de Dieu en leur coers], sciebant e caelo esse, non ex terra, quod audiebant.

Glaubwürdigkeit, wenn er seiner Offenbarung einen Raum geben wollte²⁵⁸. In welcher Gestalt sich Gott also auch immer offenbart hat: Er hat mit diesen Offenbarungen, die überliefert wurden, den Glauben bewirkt, dass er der Urheber der Mitteilungen ist, die Menschen empfangen haben. Dementsprechend heißt es in der *Institutio* von 1559: „[...] auf keinen Fall läßt sich bezweifeln, daß sie [sc. Die Empfänger der Offenbarung] fest überzeugt waren und klar sahen: was sie erfahren hatten, das kam von Gott. Denn Gott hat zu allen Zeiten seinem Wort eine unzweifelhafte Glaubwürdigkeit verliehen, die über alles menschliche Denken hinausgeht“²⁵⁹. Das gilt besonders deshalb, weil das, was Gott offenbart, mit der „Wahrheit“ der *doctrina* zusammen fällt. Gottes *doctrina* ist gültig für alle Zeiten. Eben davon sind diejenigen im Glauben überzeugt, welche die Lehre überliefern, so dass die Überlieferung der Heiligen Schrift im Sinne Calvins ein „exklusiv Gott zugeschriebenes Geschehen“²⁶⁰ ist.

Die Frage, *auf welche Weise* bei den Empfängern der Offenbarungen Gottes die Gewissheit entstand, dass Gott ihr Urheber sei, beantwortet Calvin 1539 damit, dass er ihnen beim Ereignis seiner Offenbarung „ein untrügliches Zeichen seiner Gegenwart gegeben hatte. Und so legte er bei ihnen den Schatz der heilbringenden Lehre ab, dessen Verwalter sie selbst wiederum bis in die zukünftige Zeit werden sollten“²⁶¹. Wer durch ein solches Zeichen der Gegenwart Gottes bei seinen Offenbarungen gewiss wird, ist fähig gemacht, die „heilbringende Lehre“ zu empfangen und in ihrem eigentlichen Sinne als Wahrheit zu überliefern und auszubreiten. „Wir sehen“, fährt Calvin an der gleichen Stelle fort, „wie Abraham den Bund des ewigen Lebens, der ihm durch ein himmlisches Offenbarungswort anvertraut worden ist, auf seine gesamte Familie ausdehnte, und dafür sorgte, dass er auf die ganze Generation ausgeweitet werde“²⁶².

Was Gott Menschen anvertraut, gewinnt bei diesen Menschen also *die Dynamik*, es als ewige Wahrheit und damit als wahre *doctrina* auszubreiten. Diese Ausbreitung lebt aus der Kraft des Urhebers der Wahrheit. Sie kann deshalb *nur im Glauben* an diese für Menschen unverfügbare Wahrheit erfolgen, aber auch nur im Glauben rezipiert werden. Sie ist keine „objektive Wahrheit“ jenseits des Glaubens. Sie erfordert die Kommunikation zwischen Gott und Mensch, in der Gott als Redender, als Initiator vorangeht und der Mensch hört und antwortet. Doch das bloße Hören als anthropologische Fähigkeit garantiert noch nicht das Einstimmen von Menschen in die Wahrheit Gottes. Um recht hören zu können, bedarf es des Wirkens der Gnade Gottes. Deshalb wurde nach Calvin „von den übrigen Völkern die Nachkommenschaft Abrahams ausgesondert, weil sie aus einzigartiger Gnade Gottes (!) in die Gemeinschaft des Wortes hineingenommen worden war“²⁶³.

²⁵⁸ OS III, 62, 24ff.; sive illis instillabatur per oracula et visiones, sive prioribus ita revelatum, eorum ministerio, quasi per manum posteris (1539 illis) tradebatur. Neque tamen intererat, quo tandem modo fierent eius verbi participes, modo a Deo profectum esse intelligerent, cuius rei Deus indubiam semper fidem fecit, quoties eius revelationi voluit esse locum. Eigene Übersetzung.

²⁵⁹ OS III, 62, 1ff.; I, 6, 2; Sive autem per oracula et visiones Patribus innotuit Deus, sive hominum opera et ministerio suggestit quod deinde per manus posteris traderent: indubium tamen est insculptam fuisse eorum cordibus firmam doctrinae certitudinem, ut persuasi essent, atque intelligerent a Deo profectum esse quod didicerant. Semper enim Deus indubiam fecit verbo suo fidem, quae omni opinione superior esset.

²⁶⁰ U. H. J. Körtner, *Theologie des Wortes Gottes*, 54.

²⁶¹ OS III, 62, 29ff.; 1539-54: Ergo peculiariter se paucis evidenti praesentiae suae dato signo insinuavit, ac salvificae doctrinae thesaurum apud eos deposuit, cuius ipsi rursus ad posteritatem dispensatores forent.

²⁶² OS III, 62, 32ff.; I, 6, 2; Qualiter Abrahamum videmus foedus aeternae vitae, apud se coelesti oraculo depositum, et propagasse in totam familiam, et in longam generationem transmittendum curavisse.

²⁶³ OS III, 62, 36ff.; I, 6, 2; Atque hoc quidem interstitio, iam tum a reliquis nationibus distinguebatur Abrahae progenies, quod singulari dei beneficio, in istam verbi communionem admissa erat.

2.2 Das Verständnis der Inspiration bei der schriftlichen Überlieferung

2.2.1 Der Zweck des Niederschreibens des Wortes Gottes

Der Zweck des Niederschreibens der mündlichen Überlieferung liegt für Calvin im Aufrichten der Kirche, in der Versammlung der Auserwählten. Darum wollte er, wie es wiederum in der *Institutio* von 1539 heißt, seine Worte der Offenbarung „sowohl durch das feierliche Ritual bekannt machen (Verkündigung im Gottesdienst - S. H. Y), als auch durch Tafeln (Schrift - S. H. Y) niederlegen. Folglich wurde begonnen, die Offenbarungsworte Gottes (*Dei oracula*), die früher von Hand zu Hand (unmittelbar mündlich) überliefert wurden, schriftlich zu verwahren, und sie wurden im Volk Gottes bewahrt“²⁶⁴. Verkündigung im Gottesdienst und Unterweisung durch die Heilige Schrift sind die beiden Weisen, in der Gott die Kirche gründet, wobei der mündlichen Verkündigung ein gewisser Vorrang zukommt. E. M. Faber urteilt: „Calvins Sicht der Entstehung der Schrift als Niederschrift ursprünglich mündlicher Offenbarungen und Geschehnisse trägt ebenso zu einer recht nüchternen Sicht der Schrift als sekundärem zeugnishaften Bericht bei, wie seine exegetische Arbeit und seine – einer *lectio continua* folgende – Predigtstätigkeit ihn mit der Schrift als einem Text konfrontiert“²⁶⁵. Die Niederschrift der mündlichen Offenbarungen des Wortes Gottes im auserwählten Volke zielt jedenfalls wieder auf Mündlichkeit: Auf die Verkündigung der Kirche, die allerdings nur recht erfolgen kann, wenn sie an die schriftliche Bezeugung des Wortes Gottes gebunden ist.

Es entspricht nach Calvin „dem Ratschluss“ Gottes (I, 6, 3) und seinem *Willen*, (vgl. I, 6, 2 [1539; 1559]; I, 6, 3; IV, 8, 6), dass diese schriftliche Bezeugung entstand: „Damit dann ferner die Wahrheit der Lehre durch alle Jahrhunderte in dauerndem Fortschreiten erhalten bliebe, *wollte Gott*, dass die nämlichen Offenbarungsworte, [...] auf öffentlich aufgestellten Tafeln aufgezeichnet würden“²⁶⁶, „damit [das Wort Gottes] im Irrtum nicht verschwindet [...]“²⁶⁷. Calvin rückt hier die Fürsorge Gottes für die Menschen, denen es an Erkenntnisvermögen mangelt, in den Vordergrund. Das Wort Gottes gerät unter den Menschen schnell in Vergessenheit und sie erliegen einem Irrtum wegen ihrer Vermessenheit.²⁶⁸ Darum will Gottes Wille, dass die Schrift den Weg der Menschen zum Heil, nämlich die himmlische Lehre, dauerhaft festhält. Die Heilige Schrift ist demnach ein Hilfsmittel für die Hinführung zum Heil: Man kann „diesen geraden Weg gehen, wenn wir im

²⁶⁴ OS III, 62, 39ff.; I, 6, 2; Porro ubi Ecclesiam aliquanto adhuc selectiorem erigere Domino visum est, illud ipsum verbum et solenniore ritu promulgatum, et tabulis consignatum voluit. Tunc ergo scriptis commendari coeperunt Dei oracula, quae antea de manu in manum tradita, in polulo Dei asservabantur. Parker stellt F. L. Battles' Übersetzung des „continuo progressu doctrinae“ in der letzten Ausgabe der *Institutio* 1559 mit „with a continuing succession of teaching“ infrage. Es geht hier um das Verständnis des „progressus“. Seiner Meinung nach bedeutet es hier „Fortschritt der Lehre machen“ (advance), nicht „Aufeinanderfolge“ (succession) im Sinne der Überlieferung. Er versteht die *doctrina* als „die Substanz der Unterweisung Gottes“ (the substance of God's teaching), nicht als Unterricht zur Beschäftigung der Menschen (teaching as a human activity), vgl. Inerrancy (1984), 163. Eigentlich kann das lateinische „progredior“ beide Bedeutungen haben, nämlich die zeitliche und die qualitative Entwicklung. Meiner Meinung nach muss „progressus“ aus dem Textzusammenhang heraus im Sinne der Überlieferung der Lehre verstanden werden.

²⁶⁵ E. M. Farber, *Symphonie*, 294-295.

²⁶⁶ OS III, 62, 7ff.; I, 6, 2; Tandem ut continuo progressu doctrinae veritas seculis omnibus superstes maneret in mundo, eadem oracula quae deposuerat apud Patres, quasi publicis tabulis consignata esse voluit. Hoc consilio Lex promulgata fuit, cui postea interpretes additi sunt Prophetae. Vgl. CO 25, 78; Ex 24, 12; [...] extra versiam est legem exaratam fuisse in tabulis illis politis, ut foederis perpetuitas omnibus saeculis testata esset ([...] damit die ständige Dauer des Bundes allen Geschlechtern bezeugt wäre); CO 25, 80; Ex 31, 18; Tandem scripta fuerunt decem verba in duabus tabulis, ne unquam interciderent ([...]damit sie [sc. die zwei Tafeln] niemals verloren gingen). Kursiv von Vfn.

²⁶⁷ OS III, 63, 18f.; I, 6, 3; [...] perspicere licebit quam necessaria fuerit talis caelestis doctrinae consignatio, ne [...] errore evanesceret [...].

²⁶⁸ Vgl. OS III, 63, 15ff.; I, 6, 3; Nam si reputamus quam lubricus sit humanae mentis lapsus in Dei oblivionem, quanta in omne genus erroris proclivitas, quanta ad confingendas identidem novas et factitias religiones libido.

Ernste zu lauterer Betrachtung Gottes kommen wollen“²⁶⁹. Die schriftliche Bewahrung der Offenbarungen Gottes stellt für den Menschen die Möglichkeit zu wiederholtem Lesen und somit zu fortgesetzter Erkenntnis²⁷⁰ dar. „An das Wort“, sagt Calvin darum, „müssen wir uns halten; denn da wird uns Gott recht und lebendig aus seinen Werken beschrieben, indem nämlich diese Werke nicht nach unserem verkehrten Urteil, sondern nach der Regel der ewigen Wahrheit eingeschätzt werden“²⁷¹. Zu beachten ist, dass Calvin nicht die Bibel selbst, sondern die Wahrheit, den Gehalt der Heiligen Schrift, als Maßstab betrachtet hat. Die biblische Exegese muss demnach auf das Auffinden der Wahrheit *in* der Schrift zielen.

Ich fasse zusammen: Nach Calvin liegt der Antrieb für die Aufzeichnung des Wortes Gottes in der Fürsorge Gottes. Die Bibel verdankt sich seiner Aktivität. Sie dient der Hinführung von Menschen, die auf sich selbst gestellt verloren wären, zum Heil. Dieses Heil wird durch die Kirche bezeugt, deren Auferbauung Gott mit der Bibel bezweckt. Kirche steht im Dienst der Beziehung, die Gott zu den von ihm erwählten Menschen durch den Glauben schafft. Sie hat in ihrer Verkündigung und ihrer Unterweisung die Wahrheit zu bezeugen, die nach Gottes Willen in der Bibel vermittelt wird. Um diese Wahrheit erkennen und als Urteilsmaßstab gebrauchen zu können, bedarf es der Schriftauslegung.

2.2.2 Die Inspiration und das Alte Testament

Calvin betrachtet die Bibel nicht als etwas direkt vom Himmel Gefallenes, sondern als eine von Menschen unter der Leitung des Heiligen Geistes in einer bestimmten geschichtlichen Situation verfasste Schrift.²⁷² Wir verdeutlichen das zunächst im Hinblick auf das Alte Testament.

a) Mose und die Priester als Ausleger des Gesetzes

Calvin betrachtet Mose als einen „Ausleger des Gesetzes“²⁷³, als getreuen Dolmetscher des Gesetzes. Die Aufgabe des Mose liege in „einer deutlicheren Erklärung“ (*clarior explicatio*) des Gesetzes: „Wohl hatte ja Gott in den zehn Geboten kurz die Hauptpunkte seiner Lehre zusammengefasst, und sie genügten als Richtschnur für ein frommes, gerechtes Leben; aber eine deutlichere Erklärung, wie sie Mose hernach hinzufügte, war doch nötig“²⁷⁴. Die Autorität zu dieser deutlicheren Erklärung oder Auslegung hat Moses durch den Heiligen Geist bekommen. Er hat „die fünf Bücher nicht nur im allgemeinen *auf Antrieb des heiligen Geistes* geschrieben [...], sondern genau so, wie es ihm Gott mündlich von Angesicht zu Angesicht an die Hand gegeben hatte“²⁷⁵. Der Heilige Geist wirkt hier also in einer personalen Beziehung, damit es zur rechten Auslegung des Gesetzes durch Moses kommt. Dasselbe, nämlich die unter dem Antrieb des Heiligen Geistes erfolgende Beauftragung mit

²⁶⁹ OS III, 63, 24f.; I, 6, 3; [...] hac recta via contendere expedit, si ad synceram Dei contemplationem serio aspiramus.

²⁷⁰ Vgl. CO 39, 116; Jer 36,1; Si quis loquatur duntaxat, quisque pro suo captu et pro attentione sua aliquid percipiet: verum quoniam labuntur sermones ex ore hominis, ideo maior est scripturae utilitas quia si quod statim non fuerit intellectum repetitur, plus habet lucis: deinde quod hodie quispiam legerit, cras iterum poterit legere, et post annum, et plures annos.

²⁷¹ OS III, 63, 25ff.; I, 6, 3; Ad verbum, inquam, est veniendum, ubi probe, et ad vivum, nobis a suis operibus describitur Deus, dum opera ipsa non ex iudicii nostri pravitate, sed aeternae veritatis regula aestimantur.

²⁷² Vgl. I, 6, 2

²⁷³ CO 25, 79; Ex 31,18; legis interpretes

²⁷⁴ CO 25, 79; Ex 31,18; Nam decem quidem verbis breviter complexus fuerat Deus summam eius doctrinae quae ad normam pie iusteque vivendi sufficeret: verum necessaria fuit clarior explicatio, quam postea Moses addidit.

²⁷⁵ CO 25, 79; Ex 31,18; Unde colligimus, quinque libros non modo praeunte Dei spiritu scripsisse, verum sicuti Deus ipse ore ad os loquendo suggesserat. Kursiv von Vfn.

der Interpretation der Gesetze gemäß der eigenen Zeit gilt in späterer Zeit auch als Voraussetzung für die Autorität von Priestern.²⁷⁶

b) Die Propheten als Ausleger des Gesetzes

So wie Moses und die Priester betrachtet Calvin auch die Propheten als Ausleger des Gesetzes: Sie waren „seine rechten Ausleger und wollten auf diese Weise die Augen auf den eigentlichen Sinn und den entscheidenden Gesichtspunkt richten, von dem das Volk abirrte“²⁷⁷. Ihre situationsbezogene Auslegung des Gesetzes ist angesichts der Abirrung des Volkes von einem gewissermaßen seelsorgerlichen Interesse geleitet. Über die reine Auslegung des Gesetzes hinaus wird ihnen dann aber noch Fähigkeit zur „Weissagung über zukünftige Dinge“ zuerkannt.²⁷⁸ Diese Fähigkeit bezieht sich auf die *Vorsehung* Gottes und dient nach Gottes Willen dazu, den Menschen die Heilslehre „deutlicher und weiter“ zu zeigen: „Es war aber des Herrn Wohlgefallen, daß die Lehre deutlicher und weitläufiger ans Licht trat, damit den schwachen Gewissen um so besser Genüge geschähe, und deshalb gebot er, daß auch die Prophetien schriftlich niedergelegt wurden und als Teil seines Wortes galten“²⁷⁹. Sie sind als Erläuterungen des Gesetzes zu verstehen, die den Gehorsam gegenüber dem Gesetz in den jeweiligen Situationen stärken: „Die Aufgaben der Propheten sind nicht getrennt von dem Gesetz. Die Weissagungen, die dem Gesetz folgten, waren ihnen (Juden) wie ein Appendix, so dass sie nichts Neues vortragen, sondern damit das Volk durch sie selbst mit mehr Gehorsam am Gesetz festhielte“²⁸⁰.

Entsprechendes gilt auch für die Verfasser der Geschichtsbücher und der Psalmen, die von Calvin ebenfalls als Propheten betrachtet werden²⁸¹: „Dazu sind dann zugleich auch die Geschichtsbücher gekommen, die ebenfalls Arbeiten von Propheten sind, aber unter der Eingebung des Heiligen Geistes zusammengestellt“²⁸². Der Heilige Geist verleiht ihnen also genau solche Autorität wie den Propheten im engeren Sinne, den Verfassern der Psalmen und Moses als dem „Obersten aller Propheten“²⁸³. Alle „Propheten“ sind darum mit Recht als „Amtspersonen“ zu betrachten. Sie sind *Schüler* Gottes, die – ohne etwas hinzuzufügen – nichts weiter lehren, als das, was sie empfangen haben.

²⁷⁶ Vgl. CO 44, 437; Mal 2,7; Quid est igitur sacerdos? legatus Dei et interpres. Hinc sequitur, a iure sacerdotii non posse divelli docendi munus.

²⁷⁷ OS III, 327, 21ff.; II, 7, 1; An quia Legi quicquam derogare consilium sit? Minime: sed (ut erant veri illius interpretes) hoc modo ad scopum oculos dirigi voluerunt, a quo vulgus errabat. Vgl. „Bezüglich der Lehre waren die Propheten nämlich bloß Ausleger des Gesetzes“; in: OS V, 138, 5; IV, 8, 6; Quantum enim ad doctrinam Legis duntaxat interpretes fuerunt.

²⁷⁸ OS V 138, 6f.; IV, 8, 6; [...] nec aliquid ad eam addiderunt nisi vaticinia de rebus futuris. His exceptis, nihil aliud prodiderunt quam puram Legis explicationem.

²⁷⁹ OS V, 138, 8ff.; IV, 8, 6; Verum quia Domino placebat illustriorem extare doctrinam et ampliorem, quo melius infirmis conscientiiis satisfaceret: Prophetias quoque scriptis mandari praecepit, et haberi verbi sui partem.

²⁸⁰ CO 44, 493; Mal 4,4; [...] notandum tamen est munus propheticum non fuisse separatum a lege. Prophetiae igitur omnes, quae legem sequutae sunt, erant quasi appendices illius, ita ut nihil novum proferrent, sed quo populus melius retineretur in ipsa legis obedientia.

²⁸¹ Die Autorität der Schriften, die auf den Propheten beruht, geht auf das Judentum zurück: „Die Synagoge hat, um auch hier an dem autorisierten Wort festhalten zu können, den Gedanken entwickelt, die Psalmen (und die anderen anerkannten Hagiographen) seien das Werk von *Propheten*.“ Das gilt auch für die Apostel im Neuen Testament. In: O. Weber, Grundlagen, Bd. I, 263.

²⁸² OS V, 138, 11f.; IV, 8, 6; His simul accesserunt Historiae, quae et ipsae Prophetarum sunt lucubrationes, sed dictante Spiritu sancto [franz. le saint Esprit les inspirant et dressant à cela (CO 7, 725)] compositae. Hier ist zu beachten, dass das Wort *dictare* die Wirksamkeit des Heiligen Geistes bezeichnet. Es ist angemessen, nicht mit „*diktieren*“, sondern mit „*eingeben*“ zu übersetzen. Denn das Verb *dictare* ist zunächst mit dem Handeln der Propheten (componere) verbunden und es ist daraufhin im Französischen mit „*inspirer*“ (inspirieren) übersetzt worden.

²⁸³ OS V, 134, 25; IV, 8, 2; Prophetarum omnium princeps.

2.2.3 Inspiration und das Neue Testament

a) Jesus als Ausleger des Gesetzes

Calvin versteht Jesus Christus nicht als einen neuen Gesetzgeber, sondern als *Gesetzesausleger*,²⁸⁴ ja als „zuverlässigen Ausleger des Gesetzes“²⁸⁵. Er verschafft so dem Gesetz Gehorsam: „Wenn nämlich Christus noch etwas über das Gesetz hinaus gefordert hätte, so wäre er mit sich selbst in Widerspruch geraten“²⁸⁶. Ihm ging es um die „Wiederherstellung“ des Gesetzes „in seiner ursprünglichen Reinheit“²⁸⁷: „Er hat ja nicht vor, das Gesetz zu erweichen oder einzuschränken, sondern es auf seinen *rechten* und *reinen* Sinn zurückzuführen, den die Schriftgelehrten und Pharisäer mit ihren Phantastereien übel entstellt hatten“²⁸⁸. Für Calvin ist wesentlich, dass Jesus Christus dazu die Vollmacht hatte, weil er das Fleisch gewordene Wort (Logos) Gottes war (Joh 1,14) und aufgrund dessen sein prophetisches Amt wahrgenommen hat.

Für Calvin ist der Logos als Ursprung des Offenbarungsgeschehens und der Prophetien zu verstehen. Er ist „die Weisheit, die bei Gott wohnt und aus der alle Offenbarungssprüche und Prophetien hervorgehen“²⁸⁹. Er ist „das ewige und wesentliche Wort des Vaters“²⁹⁰, das „substantiale“²⁹¹ Wort, das den höchsten Platz als die Quelle aller Offenbarung inne hat.²⁹² Er ist zugleich das „Wort Christi“, das immer als ein und dasselbe bei Gott bleibt und „selbst Gott ist“²⁹³. Von dieser grundlegenden Prämisse her entfaltet Calvin seine Ansicht, dass der Geist Christi sowohl bei der Schöpfung der Welt als auch bei allem Offenbarungsgeschehen in der vergangenen und zukünftigen Zeit wirksam ist. Diese Wirksamkeit ist auch die Bedingung für die Erfüllung des prophetischen Amtes Jesu.

Calvin charakterisiert dieses Amt mit einem Zitat aus Jes 61,1f.: „Wir sehen, dass er durch den Geist gesalbt war, um ein Verkündiger und Zeuge der Gnade des Vaters zu sein“²⁹⁴. Das entspricht der Begründung der Autorität eines Propheten. Christus aber ist „das letzte und ewige Zeugnis“²⁹⁵, das ihn von anderen Propheten unterscheidet. Seine Lehre ist im Rahmen der Erscheinung Christi als eines abgeschlossenen und endgültigen Offenbarungsgeschehens eine vollkommene Lehre zum Heil,²⁹⁶ eine „vollkommene Lehre, die aller Prophetie ein Ende setzt“²⁹⁷. Sie ist Maßstab für die Unterscheidung zwischen

²⁸⁴ OS III, 349, 15f.; II, 8, 7; Christum [...] Legis interpretem.

²⁸⁵ OS III, 368, 13; II, 8, 26; certissimus Legis interpres.

²⁸⁶ CO 45, 539; Mt 19,20; Nam si quidquam nunc praeter legis mandata exigeret Christus, secum ipse pugnaret.

²⁸⁷ OS III, 350, 1f.; II, 8, 7; [...] quod putarunt Christum Legi adiicere, ubi suae tantum integritati restituit, [...].

²⁸⁸ OS III, 368, 5ff.; II, 8, 26; Illi non est institutum, Legem aut laxare, aut restringere, sed ad veram ac germanam intelligentiam reducere, quae falsis Scribarum et Pharisaeorum commentis valde depravata fuerat. Id si tenemus, non putabimus Christum damnasse in totum iuramenta: sed ea tantum quae Legis regulam transgrediuntur. Ex ipsis constat, populum nihil tunc cavere solitum praeter periuria, quum non iis solis, sed inanibus quoque ac supervacuis iuramentis Lex interdicat. Kursiv von Vfn.

²⁸⁹ OS III, 117, 5f.; I, 13, 7; [...] quum perpetua magis Sapientia indicetur apud Deum residens, unde et oracula et prophetiae omnes prodierunt.

²⁹⁰ OS III, 117, 20ff.; I, 13, 7; Hic enim videmus verbum pro nutu vel mandato Filii accipi, qui ipse aeternus et essentialis est Patris Sermo.

²⁹¹ OS III, 118, 13; I, 13, 7; [...] ita verbum illud substantiale summo gradu locare convenit, [...].

²⁹² Vgl. OS III, 118, 11ff.; I, 13, 7; Ergo ut omnes divinitus profectae revelationes verbi Dei titulo rite insigniuntur, ita verbum illud substantiale summo gradu locare convenit, oraculorum omnium scaturiginem, quod nulli varietati obnoxium, perpetuo unum idemque manet apud Deum, et Deus ipse est.

²⁹³ OS III, 118, 14ff.; I, 13, 7; [...] quod nulli varietati obnoxium, perpetuo unum idemque manet apud Deum, et Deus ipse est.

²⁹⁴ OS III, 473, 17f.; II, 15, 2; Videmus unctum Spiritu fuisse ut praeco et testis esset gratiae Patris.

²⁹⁵ OS V, 139, 4f.; IV, 8, 7; [...] sed sic omnes docendi partes in Filio complevisse, ut hoc ultimum aeternumque ab eo habendum sit testimonium.

²⁹⁶ Vgl. CO 44, 495; Mal 4,5; Nam ubi Iudaeis testatus est, quamvis ad tempus intermittat Deus cursum propheticae doctrinae, in lege tamen illis suppetere, quod ad salutem satisfaci.

²⁹⁷ OS III, 473, 23f.; II, 15, 2; Interea manet illud fixum, hac quam attulit perfectione doctrinae finem impositum

wahrer und falscher Lehre. Über das Evangelium hinaus einen anderen Heilsweg zu erlangen, ist ausgeschlossen: „Wer sich also mit dem Evangelium nicht zufrieden geben will und allerlei Fremdartiges daran näht, der schmäleret das Ansehen Christi und seiner Lehre“²⁹⁸. Christus ist und bleibt der endgültige Offenbarer Gottes, der Inhalt und Maßstab aller Lehre: „Denn außer ihm ist nichts zu wissen nütze, und wer sein Wesen im Glauben ergriffen hat, der hat alle Güter des Himmels in ihrer ganzen Fülle umfaßt!“²⁹⁹

Das ist die Basis für das Einwirken des Geistes Christi auf die Gemeinde: „Christus empfing diese Salbung nicht für sich allein, damit er recht das Amt des Lehrers ausüben könnte, sondern für seinen ganzen Leib (die Gemeinde), damit sich in der immerwährenden Verkündigung des Evangeliums die Kraft des Geistes entsprechend auswirkte“³⁰⁰. Christus tritt in der Kraft des Geistes sowohl als Subjekt wie als Inhalt der Verkündigung auf. Von daher erhält die neue Auslegung des Gesetzes, durch die Jesus auf den ursprünglichen Sinn des Gesetzes zurückführt, eine ewige Autorität.

b) Die Apostel als Gewährsmänner der Propheten

Calvin stellt die Apostel mit den Propheten als Auslegern des Gesetzes gleich. Er sagt, „dass den Aposteln nichts anderes zugestanden war, als was vordem die Propheten besessen hatten: sie sollten nämlich die überkommene Schrift auslegen und nachweisen, dass das, was darin gelehrt wird, in Christus seine Erfüllung gefunden hat“³⁰¹. Wie die Propheten legen die Apostel auch das Gesetz aus. Im Unterschied zu den Propheten wird die Heilsgeschichte, das Evangelium Jesu Christi, aber in ihren Schriften deutlicher dargestellt. Denn in den Schriften der Propheten war das Offenbarungsgeschehen der Wiederherstellung der heilsamen Beziehung zwischen Gott und Mensch noch verborgen. Die Apostel sind darum gewissermaßen die Gewährsmänner der Propheten. Sie beglaubigen, worum es in der Substanz in den Schriften der Propheten geht, nämlich um das Heil, das nun in Jesus Christus erfüllt und offenbar geworden ist.

Was aber ihr schriftliches Zeugnis betrifft, so betrachtet sie Calvin als offizielle Amtsträger, die von Christus zu Schreibern berufen worden sind. Sie sind wie die Propheten verpflichtet, dass sie ihr Amt nicht nach eigenem Belieben, sondern auf treue und zuverlässige Art und Weise ausüben: „Denn das war das Gesetz, mit dem Christus selbst ihre Sendung bestimmte, indem er ihnen gebot, sie sollten hingehen und lehren – nicht, was sie sich selber zufällig erdacht hatten, sondern was er ihnen aufgetragen hatte (Mt 28,19.20)“³⁰². Der Vorzug der Apostel ist dabei, dass ihr Christuszeugnis durch den unmittelbaren Umgang mit dem irdischen Jesus geprägt ist und gestaltet wurde. Das begründet ihre besondere Autorität. Sie beruht auf der Augenzeugenschaft. Entscheidend ist jedoch, dass der Geist Christi die Apostel leitet, wenn sie ihre Erfahrungen niederschreiben. Sie „sollten dies allein vom Herrn her tun, indem Christi Geist ihnen Weisung gab und ihnen die Worte gewissermaßen in den Mund legte“³⁰³. Calvin betont also, dass die Apostel vom Geist Christi beherrscht werden. Ihre

fuisse omnibus prophetis.

²⁹⁸ OS III, 473, 24ff.; II, 15, 2; [...] ut auctoritati eius derogent qui Evangelio non contenti extraneum aliquid assunt.

²⁹⁹ OS III, 474, 10f.; II, 15, 2; [...] nempe extra ipsum nihil esse utile cognitu, et quicumque fide percipiunt qualis sit, totam bonorum caelestium immensitatem complexos esse.

³⁰⁰ OS III, 473, 20ff.; II, 15, 2; Atque hic rursus notandum est, non sibi modo unctionem accepisse, ut fungeretur docendi partibus: sed toti suo corpori, ut in continua Evangelii praedicatione virtus Spiritus respondeat.

³⁰¹ OS V, 140, 1ff.; IV, 8, 8; Hinc etiam colligimus, non aliud permissum fuisse Apostolis quam quod olim habuerant Prophetarum: nempe ut veterem Scripturam exponerent, ac ostenderent in Christo completa esse quae illic traduntur.

³⁰² OS V, 140, 6ff.; IV, 8, 8; Hac enim lege eorum legationem definivit Christus, quum iussit ut irent ac docerent, non quae temere ipsi essent fabricati, sed quaecumque ipsis praeceperat [Matt. 28. d. 20].

³⁰³ OS V, 140, 4ff.; IV, 8, 8; [...] id ipsum tamen non facerent nisi ex Domino, hoc est, praeunte et verba quodammodo dictante Christi Spiritu.

eigene Aktivität wird dabei aber nicht ausgeschaltet. Darauf weist die unbestimmte Rede davon, dass der Geist Christi den Aposteln die Worte „gewissermaßen“ in den Mund legte. „Sicher und beglaubigt“ kann das Zeugnis der Apostel aber nur sein, wenn es im Geist Christi gründet. Deshalb betont Calvin: „Übrigens setzt er sie (sc. die Apostel) nicht dermaßen an seine Stelle ein, dass er selbst etwa von dem Platze des höchsten und einzigen Lehrers zurückträte. Nimmermehr! Dieser Platz gebührt nach des Vaters Willen ganz allein Christo selbst. Der Wechsel, der von jetzt ab eintreten soll, besteht lediglich darin, dass Christus künftig nicht mehr mit dem eigenen Munde, wie er getan hat, so lange er auf Erden weilte, sondern durch den Mund der Apostel reden will“³⁰⁴. Die Apostel handeln diesem Willen Christi entsprechend, indem sie dem Geist Christi gehorsam sind.

2.2.4 Zusammenfassung und Kommentar

Calvin betrachtet die Einheit der Heiligen Schrift als einen *Auslegungszusammenhang des Gesetzes*.³⁰⁵ Die Autorität bei der Über-, Wieder- und Weitergabe der Auslegungen ist einerseits durch die prophetische Autorität, andererseits durch die Eingebung des Heiligen Geistes begründet. In Hinsicht auf die prophetische Autorität wird betont, dass die Propheten die „Amtsträger Gottes“ (*minister*)³⁰⁶ sind, die von Gott berufen werden. Die Berufung ist ein Geschehen der Beziehung von Gott und Mensch. Gott tritt als Akteur und Anredender mit dem Anspruch auf, dass der Mensch antwortet und im Gehorsam seinen Willen ausführt, was er durch das Wirken des Heiligen Geistes im Glauben vermag. Vor diesem Hintergrund bezeichnet Calvin Mose als den größten der Propheten, die Apostel mit ihrem Christuszeugnis aber versteht er als Gewährsmänner der Propheten. Die Entstehungsgeschichte der Heiligen Schrift kann so als eine Geschichte der Weitergabe der *Lehre* vom Heil verstanden werden, in der Gott durch die Berufung und den Heiligen Geist Menschen zu dieser Weitergabe befähigt.

Hervorzuheben ist, dass Calvin bei seiner Sicht der Entstehungsgeschichte der Schrift die Notwendigkeit der Schriftauslegung im Auge hat. Was Gott offenbart, muss in den sich ändernden geschichtlichen Situationen immer neu ausgelegt und auf sie bezogen werden. Calvin versteht das Wirken Gottes und seines Geistes dabei so konkret, dass er selber für die Erklärung dessen, was er offenbart, bei den Menschen, denen es an der Erkenntnis Gottes mangelt, sorgt. In diesem Sinne kann man die Entstehungsgeschichte der Heiligen Schrift als Vergegenwärtigungsgeschichte der verschiedenen Offenbarungen Gottes verstehen. Das Offenbarungsgeschehen erfordert die von Gott selbst initiierte, im Glauben zu vollziehende Auslegung, um die heilsame Lehre Gottes, die im Kommen Jesu Christi geschichtlich in Erfüllung gegangen ist, zu verdeutlichen. Solche Verdeutlichung folgt dem, was Gott in der biblischen Vergegenwärtigungsgeschichte schon immer verdeutlicht und hat insofern „keine andere Aufgabe als zu lehren, was in den *Heiligen Schriften* überliefert und versiegelt ist“³⁰⁷.

Mit der Frage, ob Calvin bei dieser Argumentation den abgeschlossenen Kanon der Bibel, der sechshundertsechzig Schriften umfasst, im Auge hat, werden wir uns noch später beschäftigen.³⁰⁸ Sie ist an dieser Stelle nicht von allzu großer Relevanz, weil Calvin hier nicht von der Bibel im Singular, sondern von den Heiligen Schriften im Plural spricht. Wenn es Heilige Schriften sind, dann sind es in der beschriebenen Weise von Gott autorisierte Schriften. Darauf kommt es hier an.

³⁰⁴ CO 47, 438; Joh 20,21; Caeterum non ita substituit in locum suum, ut summo magisterio cedat, quod penes eum unum residere voluit pater. Manet igitur ipse aeternumque manebit unicus ecclesiae doctor, sed hoc tantum interest, quod loquutus ore suo, quamdiu in terris versatus est, nunc per apostolos loquitur.

³⁰⁵ Vgl. Krusche, Wirken des Heiligen Geistes, 185.

³⁰⁶ CO 46, 6; *qu'ils sont ministres [...] de la parole*: c'est à dire, qu'ils ont été ordonnez de Dieu comme ses notaires autentiques: CO 46, 9; [...] ils sont nommez *Ministres*, c'est à dire, tesmoins autentiques.

³⁰⁷ OS V, 141, 14f.; IV, 8, 9; [...] alii [s. c. successores Apostolorum] autem non aliud habent officii nisi ut doceant quod sacris Scripturis proditum est ac consignatum. Eigene Übersetzung.

³⁰⁸ Vgl. Teil IV meiner Arbeit: Das Kanonverständnis bei Calvin als Voraussetzung für die Autorität der Schrift.

3. Die Bedeutung der Inspiration bei der Bibelauslegung Calvins

Wir verdeutlichen uns nun anhand von Calvins Auslegung zweier Bibelstellen, die als Belegstellen für die Inspirationslehre gelten, wie Calvin die Schriftinspiration versteht.

3.1 Das Schriftverständnis Calvins in II Tim 3,13-17

Griechisch	Vulgata	Calvin
13. Πονηροὶ Δὲ ἄνθρωποι καὶ γόητες προκόψουσιν ἐπὶ τὸ χεῖρον, πλανῶντες καὶ πλανώμενοι.	13. Mali autem homines et <i>seductores</i> proficient in peius, errantes et in errorem mittentes.	13. Mali autem homines et <i>impostores</i> ³⁰⁹ proficient in peius, errantes, et mittentes in errorem.
14. Σὺ δὲ μένε ἐν οἷς ἔμαθες καὶ ἐπιστώθης, εἰδὼς παρὰ τίνος ἔμαθες,	14. Tu <i>vero</i> permane in <i>his</i> quae didicisti et credita sunt tibi sciens a quo didiceris.	14. Tu <i>autem</i> mane in <i>iis</i> quae didicisti, et quae credita sunt tibi, sciens a quo didiceris.
15. καὶ ὅτι ἀπὸ βρέφους τὰ ἱερὰ γράμματα οἶδας, τὰ δυνάμενά σε σοφίσαι εἰς σωτηρίαν διὰ πίστεως τῆς ἐν χριστῷ Ἰησοῦ.	15. et quia ab <i>infantia</i> sacras litteras nosti quae te <i>possint instruere</i> ad salutem per fidem quae est in Christo Iesu.	15. Et quod a <i>pueritia</i> ³¹⁰ sacras literas novisti, quae <i>possunt</i> te <i>eruditum reddere</i> ³¹¹ ad salutem per fidem quae est in Christo Iesu.
16. Πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἔλεγχον, πρὸς ἐπανόρθωσιν, πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ.	16. Omnis scriptura divinitus inspirata <i>et utilis</i> ad <i>docendum</i> ad <i>arguendum</i> ad <i>corrigendum</i> ad <i>erudiendum</i> in iustitia:	16. Omnis scriptura divinitus inspirata est ³¹² <i>ac utilis</i> ad <i>doctrinam</i> , ad <i>redargutionem</i> , ad <i>correctionem</i> , ad <i>instiutionem</i> quae
17. ἵνα ἄρτιος ᾖ ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρισμένος.	17. ut <i>perfectus</i> sit homo Dei, ad omne opus bonum <i>instructus</i> .	<i>est</i> ³¹³ in iustitia: 17. ut <i>integer</i> ³¹⁴ sit Dei homo, ad omne opus bonum <i>formatus</i> . ³¹⁵

³⁰⁹ *Seductor* bedeutet Verführer, und *impostor* heißt der Betrüger. Calvin geht bei seiner Betrachtung stärker auf den Aspekt des Verführtwerdens durch Irrlehrer ein und entscheidet sich daher für den Begriff *impostores*. Auch dem griechischen γόης (Betrüger; Schwindler) steht *impostor* in seiner Bedeutung näher.

³¹⁰ Calvin verwendet an dieser Stelle *pueritia* anstelle von *infantia* in der Vulgata. Die *infantia* als „die Kindheit“, insbesondere als „das Säuglingsalter“ entbehrt vor allem der Beredsamkeit. Die *pueritia* als „das Knabenalter“ reicht in der Regel bis zum 17. Lebensjahr. Festzuhalten ist also, dass *pueritia* das Alter, in dem die Redefähigkeit angesiedelt ist, mitbeinhaltet, während dieser Lebensabschnitt von *infantia* nicht mehr abgedeckt wird (vgl. *infantia* in: Georges, Bd. 2, 227). Man kann somit annehmen, dass Calvin, indem er *pueritia* in Verbindung mit *noscere* übersetzt, die Lernfähigkeit des Kindes bei seiner Übersetzung berücksichtigt sehen will.

³¹¹ Calvin übersetzt anders als die Vulgata. Dennoch muss dem keine besondere Bedeutung zugeschrieben werden. Erasmus übersetzt auch *eruditum reddere* (vgl. Clericus (Hg.), Desiderii Erasmi Roterodami Opera Omnia, Bd. VI, 959). Daraus lässt sich folgern, dass der Ausdruck „eruditum reddere“ in der damaligen Zeit allgemein üblich gewesen sein könnte.

³¹² Calvin versteht V. 16 als zwei getrennte Sätze, indem er das Verb *est* vor *ac utilis* zufügt. Er ist hier wahrscheinlich von der griechischen Bibel des Erasmus und seiner lateinischen Übersetzung abhängig, weil Erasmus in seiner griechischen Bibel ein Komma vor καὶ setzt und so wie Calvin übersetzt. Auf Grund dessen könnte Calvin diesen Vers (16) als zwei Hauptsätze verstehen: Zum einen handelt es sich im ersten Satzteil um die Inspiration der Schrift, zum anderen hat der zweite die Nützlichkeit der Schrift zum Thema.

³¹³ Calvin fügt „*quae est*“ im Vergleich zur Vulgata ein. Er überträgt in jedem Falle, Artikel + ἐν + Nomen, in

Calvin behandelt II Tim 3,13-17 als eine zusammengehörige Perikope und legt Vers 16 nicht isoliert aus.³¹⁶ Damit erschließt sich folgender Textsinn: Zuerst ermahnt der Autor³¹⁷ die Gläubigen, dass sie sich vor Irrlehrern hüten sollen. Denn „böse Menschen und Betrüger aber werden zu Schlimmerem fortschreiten, indem sie verführen und verführt werden“ (13). Deswegen sollen Christen an der Wahrheit festhalten, an dem, was sie gelernt haben und wovon sie überzeugt sind (14). Diese Wahrheit beruht auf dem Lehrer und der Heiligen Schrift. Sie bezieht sich auf die Erlösung durch Jesus Christus (15). Danach wird an letzter Stelle auf die Inspiration der Heiligen Schrift verwiesen (16). Es liegt nahe, dass das Interesse Calvins darin besteht, herauszuarbeiten, wie autoritativ und nützlich die Schrift ist, die Erlösungslehre Jesu Christi festzuhalten und die Christen ebenfalls zu ermahnen, auf die Schrift zu achten.

3.1.1 Die Abwehr der Irrlehrer: II Tim 3,13

V. 13: „*Bösen Menschen und Betrüger aber werden zu Schlimmerem fortschreiten, indem sie verführen und verführt werden.*“ – Calvin illustriert zunächst das Auftreten von Gottlosen gegenüber Christen. Tempelräuberische Frechheit, Verspottung (vgl. Gal 4,29) und Täuschung³¹⁸ sind die Art und Weise der Christenverfolgung. Calvin meinte, dass Verfolgung ganz allgemein als Härte aufgefasst werden sollte, „die die Kinder Gottes erdulden müssen, so lange sie für die Ehre ihres Vaters streiten“³¹⁹. Die bitterste Verfolgung besteht für ihn jedoch darin, das Erstarken der Gottlosen zu sehen.

Dieses Erstarken der Gottlosen wird folgendermaßen beschrieben: Böse Menschen und Betrüger „werden nicht nur noch immer hartnäckigeren Widerstand leisten, sondern auch in ihrem schädlichen Beginnen, in der Verführung anderer weitere Erfolge erzielen; denn ein einziger solcher Schwindler kann mehr niederreißen, als zehn treue Lehrer bauen können, so sehr sie sich auch anstrengen. An dem Unkraut Satans, das die gute Saat verdirbt, fehlt es nie. Ja gerade dann, wenn die Lügenpropheten ausgerottet zu sein scheinen, schießen sie bald hier

„*quae est in*“. S.o. V. 15, da übersetzt er auch τῆς ἐν χριστῷ Ἰησοῦ in „*quae est in Christo Iesu*“. Eine solche Übersetzung findet man in der lateinischen Übersetzung des Erasmus. Man kann diese Konstruktion vielleicht als seine Übersetzungsgewohnheit betrachten.

³¹⁴ Das Griechische ἄρτιος bedeutet ursprünglich „in völlig richtiger Geschaffenheit, in gehörigem Stande = allen Anforderungen gewachsen“, vgl. Bauer/Aland, Wörterbuch zum NT, 221. Die Vulgata übersetzt *perfectus* im Sinne von vollkommen, vollendet, tüchtig, während Calvin *integer* liest. Unter *integer* ist eigentlich *unverdorben* oder *unangetastet, ungeschmälert* in moralischer Hinsicht, zu verstehen, also ein Lebenswandel, an dem „kein Flecken wahrzunehmen ist, unbescholten, sittenrein“, vgl. Georges, Bd. 2, 342. Calvin verwendet *integer* in seinem Kommentar im Sinne von *vollkommen* (absolutus) und *Vollkommenheit* (perfectio) der tugendhaften Menschen (CO 52, 384; II Tim 3, 17; Integer pro absoluto capitur, in quo nihil sit mutilum). Calvin betrachtet somit die Bibel als das moralische Unterweisungsmittel zum tugendhaften Menschsein.

³¹⁵ Das Griechische ἐξοπλισμένος bedeutet „ausrüsten, ausstatten“, vgl. Bauer/Aland, Wörterbuch zum NT, 553. In der Vulgata wird mit *instruere* übersetzt, während Calvin *formare* wählt. Hier besteht sinngemäß kein Unterschied.

³¹⁶ In der heutigen neutestamentlichen Forschung wird II Tim 3,13-17 anders gegliedert als bei Calvin. A. Weiser, L. Oberlinner und L. Timothy betrachten V.10-17 als eine zusammenhörige Perikope, in der es um die Verteidigung der Lehre gegen die Irrlehrer geht. Sie beachten erstens die direkte Anrede οὐ δὲ (V.10.14) an den Amtsträger Timotheus. Zweitens weisen sie auf die damalige Situation hin, dass nämlich die Christen den Irrlehrern gegenüberstanden. Sie machen damit deutlich, dass Timotheus nicht nur als ein Empfänger der Anweisungen im Sinne eines Lernenden, sondern auch als ein Vorbild gegen die Irrlehrer bezeichnet wird.

³¹⁷ Heutige Neutestamentler gehen im Gegensatz zu Calvin nicht mehr davon aus, dass Paulus der Autor des Zweiten Timotheusbriefes ist.

³¹⁸ Vgl. CO 52, 381; II Tim 3,13; *Ista est vel acerbissima persecutio, dum videmus impios cum sacrilega sua audacia, cum blasphemis et erroribus invalescere.*

³¹⁹ CO 52, 381; II Tim 3,13; [...] *sed generaliter loquuntur esse de molestiis quas sustinere coguntur filii Dei, dum pro gloria patris sui certant.* S. Engels, Auslegung, Bd. 13, 533.

bald da schon wieder hervor³²⁰. Dies liegt nach Calvins Meinung an der wesentlichen Neigung der Menschen zu Eitelkeit und Irrtum, nicht daran, dass die Kraft der gottlosen Lehren von Lügner, Betrüger oder Irrlehrer von Natur aus stärker als die Wahrheit Jesu Christi wären und „die Künste des Teufels stärker als die Wirkung des Heiligen Geistes“³²¹.

Calvin hegt keinen Zweifel daran, dass die „Wahrheit Gottes“ ein „heiliger Anker“³²² ist, um die Menschen gegenüber Lügner, Betrüger oder Irrlehrer zu verteidigen und zu behüten. Dennoch liegt es an der „Undankbarkeit der Menschen“³²³, dass sie unter der frevelhaften Lehre leiden, weil sie der wahrhaftigen Lehre Gottes nicht zuhören und folgen, obwohl sie schon durch gute und fromme Lehrer verkündigt worden ist. Calvin mahnt darum, dass die Christen „allen listigen Anläufen des Teufels gegenüber“³²⁴ an der Wahrheit Gottes festhalten sollen. Unter diesem Festhalten versteht er „die wahre Bewährung des Glaubens“³²⁵. Er fordert die Lehrer auf, ihre Schüler „zu unablässigem Kampf rüsten und sich durch seine lange Dauer nicht entmutigen zu lassen, oder gar der kecken Frechheit der Feinde zu erliegen“³²⁶.

3.1.2 Das Traditionsverständnis: II Tim 3,14

V. 14: „*Du aber bleibe bei dem, was du gelernt hast und wovon du überzeugt bist, da du weißt, von wem du gelernt hast [...]*“ – Calvin hebt bei der Auslegung dieses Verses hervor, worin das Urteil über die überlieferte Lehre und das Festhalten an der Wahrheit Gottes begründet ist. Er bezieht dabei die Auseinandersetzung mit der römischen Kirche in seine Überlegungen ein und betont die Wichtigkeit des *eigenen* Urteils über die überlieferte Lehre im Unterschied zum urteilslosen Annehmen solcher Lehre³²⁷: „Nichts liegt dem Glauben ferner als bloße Leichtgläubigkeit, die ohne Unterschied alles annimmt, was irgend ein beliebiger Lehrer vorträgt“³²⁸.

Maßstab für das eigene Urteil über die wahre Lehre ist die Apostolizität der biblischen Schriften. Denn ein Apostel ist kein „Privatmann“³²⁹, sondern ein offizieller Amtsträger Gottes. Ein solcher Amtsträger zeichnet sich durch „Zuverlässigkeit“ und durch seine „Berufung durch Gott“³³⁰ aus. Timotheus kann darum gewiss sein, dass seine Verkündigung nicht Menschenwerk ist, sondern auf der Lehre Christi beruht.³³¹ Ihm ist die Lehre in der

³²⁰ CO 52, 381; II Tim 3,13; Neque enim tantum obstinatos ad resistendum fore praedicat: sed nocendo quoque et aliis corrumpendis habituros successum. Plus enim semper ad destruendum valebit unus nebulo, quam decem fidi doctores ad aedificandum, quamlibet strenue laborent. Nec unquam desunt Satanae zizania quae puram segetem infestent. Imo quum videntur profligati pseudoprophetae, alii subinde ex aliis pullulant. Ebd.

³²¹ CO 52, 381; II Tim 3,13; Caeterum inde nocendi facultas, non quod suapte natura validius sit mendacium veritate, aut diaboli artes spiritus Dei efficaciam superent: sed quod homines sponte iam ad vanitatem et errores propensi, facilius longe amplectuntur quod ingenio suo congruit.

³²² CO 52, 381; II Tim 3,14; Et certe haec vera est fidei probatio, ubi contra diabolum omnia machinantem indefesso studio obnitimur: nec cursum reflectimus ad quemlibet venti flatum, sed fixi manemus in Dei veritate, tanquam in sacra anchora.

³²³ CO 52, 381; II Tim 3,13; hominum ingratitude.

³²⁴ S. o. Anm. 322.

³²⁵ Anm. 322.

³²⁶ CO 52, 381; II Tim 3,13; Operae pretium autem est, huius rei admoneri pios doctores, ut ad continuam militiam se parent, ne diuturnitate frangantur, vel succumbant proterviae hostium ac insolentiae. S. Engels, Auslegung, Bd. 13, 533.

³²⁷ Vgl. CO 52, 382; II Tim 3,14; Quare non indifferenter praecipit apostolus Timotheo ut traditam sibi doctrinam retineat: sed eam demum cuius constat illi veritas: quo significat adhibendum esse delectum.

³²⁸ CO 52, 382; II Tim 3,14; Nihil enim a fide magis alienum quam levis credulitas quae promiscue quidvis et a quovis amplecti sustinet. S. Engels, Auslegung, Bd. 13, 534.

³²⁹ CO 52, 382; II Tim 3,14; Porro non hoc sibi arrogat tanquam homini privato, ut quod docuerit, sit habendum pro oraculo.

³³⁰ CO 52, 382; II Tim 3,14; [...] sed confidenter apud Timotheum suam auctoritatem praedicat, cui sciebat notam esse suam fidem, et suam vocationem probatam.

³³¹ Vgl. CO 52, 382; II Tim 3,14; Quod si certo persuasus erat se edoctum esse a Christi apostolo, inde statuebat

Abfolge der Amtsträger von Paulus her anvertraut.³³² Er ist nicht irgendein Mann aus der Menge, sondern ein „offizieller“ Amtsträger, der das, „was er selbst empfing, getreulich anderen darreichen sollte“³³³. Calvin macht also die Autorität der Apostel in Verbindung mit der Lehre Christi als Grundlage für ein eigenes Urteil geltend. Er argumentiert also in gewisser Weise mit einem Sukzessionsprinzip von Autorität, das aber nicht in sich selbst, sondern in Gottes Urheberschaft³³⁴ gründet. Es ermöglicht die unbeugsame Standhaftigkeit beim Bezeugen der Wahrheit Christi und ihrer Bewahrung.³³⁵

3.1.3 Die Schrift als Quelle für die Erkenntnis Jesu Christi: II Tim 3,15

V. 15: „[...] und weil du von Kind auf die Heilige Schrift kennst, die Kraft haben, dich weise zu machen zur Rettung durch den Glauben, der in Christus Jesus ist.“ – Der besondere Vorzug der Heiligen Schrift liegt für Calvin darin, dass sie die Quelle der Rettung ist. Die Heilige Schrift enthält „die Weisheit, welche zur Rettung ausreicht“³³⁶. Das ist es, was Christen dort suchen sollen und was sich bei der Auslegung der Bibel erschließt. Sie finden in dieser Weisheit, die mit dem wahren Glauben an Jesus Christus zusammenfällt, zugleich auch den Maßstab für die richtige Entscheidung zwischen wahrer und falscher Auslegung der Texte. Dieser Maßstab ist nötig, weil sich auch die Irrlehrer auf die Bibel berufen. Er prägt ein, dass der Glaube an Christus der Zweck und die Summe der ganzen Bibel ist,³³⁷ so dass sich folgende Gleichung ergibt: *Lehre der Schrift* = *Weisheit der Rettung* = *Glaube an Christus*. Es ist deutlich erkennbar, dass Calvin hier auf seine Weise M. Luthers Auslegungsprinzip „was Christum treibet“³³⁸ geltend macht. In unserem Zusammenhang wichtig ist darüber hinaus, dass er den Glauben an Jesus Christus als Bedingung für das Verstehen des Verses 16 im Blick hat: „Auf den Glauben (an Jesus Christus) sind die Dinge angewiesen, die (gleich) darauf folgen“³³⁹. Inspiration und Nutzen der Schrift können ohne diesen Glauben nicht recht verstanden werden.

3.1.4 Das Inspirationsverständnis: II Tim 3,16-17

V. 16: „Alle Schrift ist von Gott eingegeben und nützlich zur Lehre, zur Überführung, zur Zurechtweisung, zur Unterweisung in der Gerechtigkeit, [...]“

Ausgehend davon, dass V.16 in Calvins Sinne in Verbindung mit V.15 gelesen werden muss, ist nun zu klären, ob die Wendung „*divinitus inspirata*“ auf die Verbalinspiration zielt oder nicht, welchen Textumfang „aller Schriften“ Calvin im Auge hat und was er in seinem Kommentar zu II Tim 3,16 unter *dictare* versteht.

non hominis esse, sed Christi doctrinam.

³³² Vgl. CO 52, 382; II Tim 3,14; Quod addit, creditam fuisse doctrinam ipsam Timotheo ad αὐτοῖς valet. Plus enim quiddam est committi instar depositi quam simpliciter tradi.

³³³ CO 52, 382; II Tim 3,14; Porro Timotheus non quasi unus quispiam e vulgo edoctus fuerat: sed ut aliis fideliter per manus traderet quod acceperat. Vgl. S. Engels, *Auslegung*, Bd. 13, 534.

³³⁴ Vgl. CO 52, 382; II Tim 3,14; Quia hoc preacipuum est fidei fundamentum, scire Deum sibi esse autorem.

³³⁵ Vgl. CO 52, 382; II Tim 3,14; Hic locus admonet, tam sedulo cavendam esse obstinationem in rebus minus compertis (ut sunt omnes hominum doctrinae), quam Dei veritatem inflexa constantia retinendam esse.

³³⁶ CO 52, 382; II Tim 3,15; Insigne scripturae sacrae encomium, quod non aliunde petenda sit sapientia quae ad salutem sufficiat.

³³⁷ Vgl. CO 52, 382; II Tim 3,15; Proinde non immerito nos ad fidem Christi revocat, tanquam ad scopum atque adeo summam.

³³⁸ Es muss tiefer untersucht werden, inwiefern bei Calvin die Feststellung, die *Lehre der Schrift* = die *Weisheit der Rettung* = *Glaube an Christus*, für die Auslegung der alttestamentlichen Schriften geltend zu machen ist (vgl. Teil 3.3.2).

³³⁹ CO 52, 382; II Tim 3,15; Nam et ex ea dependent quae mox sequuntur. Eigene Übersetzung.

a) Das Inspirationsverständnis

In der lateinischen Bibelübersetzung Calvins heißt der erste Satz von V.16: *Omnis scriptura divinitus inspirata est*. Calvin fügt also im Unterschied zur Vulgata das Verbum „*est*“ hinzu, so dass „*divinitus inspirata*“ als *Prädikatsnomen* verstanden werden muss.³⁴⁰ Das geht wahrscheinlich auf die Ausgabe des griechischen Textes durch Erasmus von Rotterdam zurück. Erasmus hatte ein Komma vor dem *καί* gesetzt. Die göttliche Inspiration der Schrift und ihr Nutzen sind demnach zwei zu unterscheidende Sachverhalte. Die Inspiration weist auf das Wesen und damit, wie Calvin unterstreicht, auf die Autorität der Schrift.³⁴¹ In welchem Sinn das geschieht, macht folgende Aussage deutlich: „*Wir wissen, dass Gott zu uns spricht, und wir haben uns gewiss überzeugt, dass die Propheten nicht aus eigener Meinung geredet haben, sondern Werkzeuge des Heiligen Geistes waren und nur vortrugen, was ihnen göttlich aufgetragen war*“³⁴².

Entscheidend für das Verständnis dieses Satzes ist, was Calvin meint, wenn er von den Propheten als „Werkzeugen“ des Heiligen Geistes redet. Schwerlich ist damit so etwas wie die Verbalinspiration im Blick. Die Propheten handeln in einem „Auftrag“, den sie „treu“ und „zuversichtlich“ (*confidenter ac intrepide*)³⁴³ ausführen müssen. Sie nehmen mit ihren menschlichen Möglichkeiten diesen Auftrag wahr und nicht als Marionetten des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist *beruft* sie dazu, als Menschen diesen Auftrag auszuführen. Sie sollen dabei nicht ihre Meinung zur Geltung bringen, sondern das, was Gott ihnen aufgetragen hat. In diesem Sinne sind sie (wie wir schon oben gesagt haben) als „Amtsträger“ Werkzeuge des Heiligen Geistes. Dementsprechend sagt Calvin: „Weder Moses noch die Propheten haben leichtfertig niedergeschrieben, was wir von ihrer Hand besitzen, sondern sie haben, weil sie durch göttlichen Antrieb redeten, treu und furchtlos bezeugt, der Mund des Herrn habe geredet, wie es ja auch der Fall war“³⁴⁴.

Die Frage ist nun, wie die Leserinnen und Leser (oder besser: Hörerinnen und Hörer) der Schrift in einer ganz anderen Zeit den göttlichen Ursprung der Schrift erkennen können. Nach Calvin ist das *einerseits* möglich, weil „das gleiche Eingreifen des Heiligen Geistes“, der auf die Propheten gewirkt hat, auch im Hinblick auf die Rezipienten der Schrift stattfindet: „Derselbe Geist, der Mose und die Propheten ihrer Berufung gewiß gemacht hat, bezeugt daher auch heute noch unsern Herzen, dass er ihren Dienst gebraucht habe, um uns zu lehren“³⁴⁵. *Andererseits* gilt: „Gott beweist sich durch die Offenbarung desselben Geistes

³⁴⁰ In der Auseinandersetzung mit den fundamentalistischen Theologinnen und Theologen geht es um die Übersetzung des *θεόπνευστος καί* in II Tim 3,16. In Bezug auf das Adjektiv *θεόπνευστος* ist umstritten, ob es als Prädikatsnomen oder als Apposition zu übertragen ist. Fast alle zeitgenössischen Neutestamentler übersetzen es als Apposition: „Jede Schrift als die von Gott eingebene ist auch nützlich“ (A. Weiser, EKK, XVI/1, 281). Sie verstehen *καί* in der Verbindung mit V.15 und weisen auf die Nützlichkeit der Heiligen Schrift hin. Dagegen übersetzen die fundamentalistischen Theologen es als Prädikatsnomen und verstehen *καί* auf Grund dessen folgendermaßen: „Jede Schrift ist von Gott eingegeben und nützlich“ (A. Weiser, EKK, XVI/1, 280). Die fundamentalistischen Theologen verstehen an dieser Stelle die Inspiration als diejenige Wirksamkeit des Heiligen Geistes, welche der Bibel eine göttliche Qualität verleiht.

³⁴¹ Vgl. CO 52,383; II Tim 3,16; *Ut scripturae auctoritatem asserat, divinitus esse inspiratam docet.*

³⁴² CO 52, 383; II Tim 3,16; [...] *quod scimus Deum nobis loquutum esse, certoque persuasi simus, non ex suo sensu loquutos esse prophetas, sed ut erant spiritus sancti organa, tantum protulisse quae coelitus mandata fuerant.* Übersetzung von Neuser, Calvins Verständnis, 57.

³⁴³ S. u. Anm. 344.

³⁴⁴ CO 52, 383; II Tim 3,16; *Neque enim Moses et prophetae temere prodiderunt quae habemus ex eorum manu: sed quum Dei impulsu loquerentur, confidenter ac intrepide, ut res erat, testati sunt os Domini loquutum esse.* S. Engels, Auslegung, Bd. 13, 535. Vgl. Calvins Kommentar zu II Petr 1,21. Zu beachten ist, dass Calvin an dieser Stelle in „impulso“ im Vergleich zur Vulgata übersetzt.

³⁴⁵ CO 52, 383; II Tim 3,16; *Idem ergo spiritus, qui Mosen et prophetas vocationis suae reddidit certiores, nunc quoque testatur cordibus nostris, eorum se ministerio usum esse ad nos docendos.* S. Engels, Auslegung, Bd. 13, 535.

Schülern und Lehrern gleichermaßen als Urheber der Schrift³⁴⁶. Wir können deshalb sagen: Der Heilige Geist, der immer ein und derselbe bleibt, ermöglicht es den Rezipienten der Schrift, den zeitlichen und räumlichen Abstand zu überspringen, der zwischen ihnen und den Verfassern der Schrift liegt. So kommen sie zur Erkenntnis und Anerkennung der Autorität der Schrift. Hatte er die Propheten zur Bezeugung Gottes *in* der Schrift angetrieben, so treibt er nun Menschen dazu an, im menschlichen Zeugnis Gottes Mitteilung zu erkennen.

Dieses gegenwärtige Wirken des Heiligen Geistes impliziert, dass die Leserinnen und Leser der Schrift in persönlicher Gewissheit von ihm betroffen sind. „Wir wissen, dass Gott zu uns (!) geredet hat“³⁴⁷, sagt Calvin darum nicht zufällig. Wer die Schrift aufgrund des Geistwirkens wahrnimmt, ist ein von Gott Angeredeter! Er steht im Verhältnis des Glaubens zu Gott. In diesem Glauben vermag er zu hören, dass Gott durch die Bibel zu ihm spricht, weil er gewiss ist, dass sie von Gott stammt. Menschen zweifeln demnach unter der Wirkung des Heiligen Geistes im Unterschied zu den nicht Erwählten nicht daran, dass die Schrift ursprünglich von Gott stammt: „Wir brauchen uns also nicht zu verwundern, daß sehr viele über den Urheber der Schrift Zweifel hegen. Für die Herrlichkeit Gottes, die sich allenthalben in der Schrift zeigt, öffnen sich aber die Augen eines Menschen erst, wenn sie vom Heiligen Geist erleuchtet sind, um zu sehen, was zwar allen sichtbar sein sollte, was aber tatsächlich nur von den Erwählten erkannt wird“³⁴⁸.

Vor dem Hintergrund dieser Argumentation Calvins ist schwierig zu verstehen, dass sie immer wieder herangezogen wird, um die Lehre von der Verbalinspiration zu begründen. Calvin schenkt diesem Thema keine Aufmerksamkeit. Er stellt lediglich fest, dass die Leser die Autorität der Schrift durch die Wirkung des Heiligen Geistes anzuerkennen vermögen. Er hat also gar kein Interesse daran, an dieser Stelle eine besondere oder übernatürliche Gabe der Schrift-Verfasser zu beweisen, die ihnen von Gott zum Zwecke der Bewahrung einer unfehlbaren Schrift verliehen worden wäre. Sein Interesse liegt darin, zu zeigen, dass das Wort Gottes, das unter Anleitung des Heiligen Geistes durch Propheten geschrieben worden ist, auch auf die Leser wirkt und ihnen offenbart, dass Gott sie darin anspricht.

b) Das Schriftverständnis Calvins³⁴⁹

V.17: „[...] damit der Mensch Gottes richtig sei, für jedes gute Werk ausgerüstet.“ – An dieser Stelle bezieht Calvin einen Aspekt der Frage nach der Gestalt und dem Umfang der Schrift mit in seine Überlegungen ein. Für ihn ist die Schrift, die Paulus gemeint hat, zunächst nur das Alte Testament.³⁵⁰ Darum stellt sich die Frage, wie die apostolischen Schriften

³⁴⁶ CO 52, 383; II Tim 3,16; [...] respondeo, eiusdem spiritus revelatione tam discipulis quam doctoribus Deum patefieri autorem.

³⁴⁷ CO 52, 383; II Tim 3,16; [...] quod scimus Deum nobis loquutum esse [...].

³⁴⁸ CO 52, 383; II Tim 3,16; Itaque non mirum si plerique de autore scripturae dubitent. Nam utcunque illic Dei maiestas se ostendat: non tamen habent oculos nisi qui sunt a spiritu sancto illuminati, ut cernant quod omnibus quidem esse debebat, solis tamen electis est conspicuum. S. Engels, Auslegung, Bd. 13, 535.

³⁴⁹ Calvin beschäftigt sich nicht damit, ob in V. 16 das *πᾶσα γράφη* (omnis scriptura) entweder mit „alle Schrift“ oder mit „die ganze Schrift“ übersetzt werden soll. Er erwähnt nur, dass es kein Übereinkommen in den Auslegungen gibt, behandelt aber interessanterweise das Problem des Umfangs der Schrift in V.17. Der Calvinforscher Warfield hat gezeigt, dass der Sinn der Gleiche bleibt, wenn man „alle Schrift“ oder „die ganze Schrift“ übersetzt. Denn er versteht unter der Heiligen Schrift in V.16 das Alte und Neue Testament, die sechshundsechzig Schriften umfassen. Darüber hinaus meint er, dass das ursprüngliche Interesse des Autors im Betonen des göttlichen Ursprungs der Schrift liegt: “It is to be observed that the apostle does not stop here to tell us either what particular books enter into the collection which he calls Sacred Scriptures, or by what precise operations God has produced them.” In: ders., *The Inspiration and Authority of the Bible*, 134-5. Die Theologen Warfield, Hodge und Hyöngyong Park verstehen die Schrift an dieser Stelle als Gesamtheit. Die Theologen, die Warfield, Hodge und Hyöngyong Park folgen, geben aber zu, dass „alle Schrift“ in V. 16 nur das Alte Testament meint. Dennoch stellen sie fest, dass die Inspiration als Wirkung des Heiligen Geistes für alle Schriften des Alten und Neuen Testaments gilt.

³⁵⁰ Vgl. CO 52, 384; II Tim 3,17; [...] quum Paulus de scriptura loquatur, quae censetur sub nomine veteris

einzuschätzen sind. Calvin ist der Ansicht, dass das Alte Testament und das Neue Testament „dem Wesen nach“ (*ad substantiam*) genau gleich sind. „Denn die Schriften der Apostel enthalten nur eine lautere, echte *Auslegung* von Gesetz und Propheten und bieten die Heilsgüter im Wesen dar, worauf jene hindeuteten“³⁵¹. Sie zeigen auf deutlichere und klarere Art und Weise das Heil, das in der Geschichte Jesu Christi verwirklicht ist. Die Lehre von der Erlösung ist durch das Evangelium von Jesus Christus voller (*plenior*)³⁵² und reicher (*luculentior*) geworden. Aber die Einheit der Schrift wird dadurch nicht in Frage gestellt. Die ganze Schrift ist als Gottes, Glauben erweckende Mitteilung der Lehre von unserer Rettung vollkommen.

Das bestätigt auch die seinen Ausführungen in der *Institutio* entsprechende Art und Weise, wie Calvin im Kommentar zu II Tim 3,16f. vom *dictare* der Lehre der Schrift durch den Heiligen Geist redet. Er sagt: „Wer also in den Schriften sich bewegen will, bei dem soll vor allem feststehen, dass Gesetz und Prophetien keine Lehre sind, die dem Belieben der Menschen entsprungen sind, sondern die vom Heiligen Geist *diktirt* sind“³⁵³. *Dictare* bezieht sich hier eindeutig auf die Übermittlung der *doctrina*, nicht auf die Buchstaben der Bibel als solche. Es wird hier wie in der *Institutio* hervorgehoben, dass sich die Lehre nicht „dem Belieben der Menschen“, sondern dem Heiligen Geist verdankt. Dieser göttliche Ursprung der Schrift ist es, der erstlich und letztlich die Einheit der Schrift Alten und Neuen Testaments begründet.

3.1.5 Der Nutzen der Heiligen Schrift

Aus dem Gesagten ergibt sich im Grunde, worin Calvin den „Nutzen“ der Schrift sieht, von dem II Tim 3,16 redet.³⁵⁴ Er besteht an erster Stelle, wie auch der Text sagt, in der Darbietung der Lehre vom Heil, die vor allem anderen den Vorrang hat³⁵⁵ und die im Glauben an Christus³⁵⁶ zur lebendigen und ausreichenden Orientierung des Lebens wird. Die Schrift, die das leistet, genügt für unsere Rettung, so dass es anmaßend ist, wenn sie jemand als ungenügend betrachtet, oder mehr wissen möchte, als ihm nötig und erlaubt ist.³⁵⁷ Sie enthält „die vollkommene Regel, gut und glücklich zu leben“³⁵⁸. Sie will nicht „unsere Neugierde befriedigen oder der Sucht zu prahlen Raum gewähren, auch nicht Stoff zu Plaudereien und Geschwätz darreichen. [...] Ein rechter Gebrauch der Schrift muß sich deshalb stets darauf

testamenti [...].

³⁵¹ CO 52, 384; II Tim 3,17; Nihil enim continent apostolorum scripta quam meram ac germanam legis et prophetarum explicationem una cum rerum exhibitione. S. Engels, *Auslegung*, Bd. 13, 536.

³⁵² CO 52, 384; II Tim 3,16.

³⁵³ CO 52, 383; II Tim 3,16: Quisquis ergo vult in scripturis proficere, hoc secum inprimis constituat, legem et prophetias non esse doctrinam hominum arbitrio proditam: sed a spiritu sancto dictatam.

³⁵⁴ Im Unterschied zur Vulgata benutzt Calvin in seiner lateinischen Übersetzung *ad* mit dem Substantiv und nicht mit dem Gerundium im Akkusativ. Aber es ist schwierig, irgendeine Bedeutung aus dieser Bevorzugung der Substantive abzuleiten. Denn Calvin benutzt im Jahre 1559 ohne weitere Erläuterung in seiner Wiedergabe dieses Verses die *ad*-mit-Gerundium-Konstruktion. (vgl. V. E. d’Assonville, *Der Begriff „doctrina“ bei Johannes Calvin*, 175). Außerdem übersetzt er in seiner französischen Übersetzung der Timotheusbriefe mit dem Infinitiv. Erasmus übersetzt diese Bibelstelle auch mit der Konstruktion *ad* mit dem Substantiv. vgl. Erasmus, ERO, 959. Daraus ziehe ich den Schluss, dass man dem grammatischen Stil hier keinen besonderen Sinn beilegen und davon ausgehen sollte, dass Calvin die Übersetzung des Erasmus rezipiert hat.

³⁵⁵ D’Assonville weist in seiner Untersuchung auf die Übersetzung *doctrina* in V.16 hin: „Wenn man diesen Satz von der *doctrina*, die ‚vor allem anderen den Vorrang hat‘, einfach als *locus* außerhalb seines Satzes und weiteren Kontextes verwendete, und *doctrina* obendrein mit ‚Lehre‘ übersetzte, wäre es nicht schwierig in dieser Hinsicht zu falschen Schlußfolgerungen zu kommen.“ V. E. d’Assonville, *Der Begriff „doctrina“ bei Johannes Calvin*, 177.

³⁵⁶ CO 52, 384; II Tim 3,16: [...] et iam prius breviter summam notavit sub fidei nomine.

³⁵⁷ Vgl. CO 52, 384; II Tim 3,17; Simpliciter enim asserit scripturam ad perfectionem sufficere. Ergo quisquis scriptura contentus non est, plus sapere expetit quam oporteat vel expediat.

³⁵⁸ CO 52, 383; II Tim 3,16; Sequitur nunc altera pars commendationis, quia perfectam bene beateque vivendi regulam contineat. S. Engels, *Auslegung*, Bd. 13, 535.

richten, daß man etwas daraus lerne³⁵⁹. Das aber ist die Ausrichtung unseres Lebens auf die Erlösung durch Jesus Christus, die in der ethischen Dimension durch die Unterweisung zur Gestaltung des Lebens, durch die Ermahnung und die Zurechtweisung präzisiert wird. „Und wenn heute ihre Lehre durch das Hinzutreten des Evangeliums voller und reicher ist, so kann man nur noch mehr die bestimmte Hoffnung aussprechen, daß sich der von Paulus gepriesene Nutzen auch in um so höherem Maße offenbaren werde“³⁶⁰.

3.1.6 Zusammenfassung und Kommentar

Erstens: Calvins Auslegung von II Tim 3,16 bestätigt, – wenn wir seine Auslegung des ganzen Textzusammenhanges berücksichtigen – was sich schon bei seinem Verständnis der Inspiration der Schrift in der *Institutio* zeigte: „Inspiration“ meint nicht Buchstaben-Inspiration. Für Calvin verbindet sich die Vorstellung der Inspiration nicht mit Buchstaben, sondern mit den Menschen, die vom Heiligen Geist betroffen sind. Die Inspiration des Heiligen Geistes gilt vielmehr den *Verfassern* der biblischen Schriften, den Propheten und Aposteln. Sie erhalten durch den Heiligen Geist den Auftrag, *selber* aufzuschreiben, was ihnen von Gott mitgeteilt wurde. Diesen Auftrag und die Berufung zum Zeugnis empfangen sie im Glauben. Die Inspiration führt sie zur Erkenntnis und zur rechten Wahrnehmung ihres Auftrags. Sie werden dadurch verpflichtet, nicht aus eigenem Belieben, sondern unter Gottes Leitung diesen Auftrag auszuführen. In diesem Sinne bezeichnet Calvin sie als *Werkzeuge* des Heiligen Geistes.

Zweitens: Es fällt auf, dass Calvin in seinem Kommentar zu II Tim 3,13-17 die Erleuchtung (zur Erkenntnis der Schrift) nicht grundlegend von der Inspiration der biblischen Autoren unterscheidet. Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes bei der Inspiration der biblischen Autoren und bei der Erleuchtung der Rezipienten wird auf einer Linie gesehen. Unter der Führung des Heiligen Geistes stimmen die Rezipienten der Schrift mit den vom Heiligen Geist angetriebenen Verfassern der Schrift überein. Eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen Inspiration und Erleuchtung entspricht nicht der theologischen Intention Calvins.

Drittens: In Calvins Kommentar zu II Tim 3,16 begründet die Inspiration im beschriebenen Sinne die Autorität der Schrift, zu der auch und gerade die apostolischen Schriften gehören. Er beruft sich aber nicht – im Unterschied zu Erasmus – auf eine formale kanonische Autorität der Schrift³⁶¹ und deren Nützlichkeit.³⁶²

Viertens: Entscheidend an der Aussage von II Tim 3,16 ist für Calvin nicht die Vorstellung von der Inspiration als solcher, sondern der Nutzen der Schrift für das Heil und für die Unterweisung zu guten Werken aufgrund der Inspiration der Schrift-Verfasser. Das zeigt auch seine Verwendung dieser Bibelstelle in der *Institutio* (1559) (vgl. I, 9, 1; II, 7, 14; III, 16, 3). Inspiriertheit als quasi göttliche Eigenschaft der Buchstaben der Schrift spielt dagegen bei seinem Verständnis von II Tim 3,16 keine Rolle.

³⁵⁹ CO 52, 383; II Tim 3,16; Neque enim vel curiositati nostrae obsequi, vel ostentationi indulgere, vel fabulandi et garriendi dare materiam voluit Dominus, quum scripturas nobis tradidit: sed prodesse. Proinde rectus scripturae usus ad profectum tendere semper debet. A. a. O., 535-36.

³⁶⁰ CO 52, 384; II Tim 3,17; Proinde hoc elogio non male scripturam Paulus ornavit: et quum hodie plenior sit et luculentior evangelii accessione eius doctrina, quid dici potest, nisi *certo sperandum* ut multo magis se exserat ista utilitas quam Paulus praedicat, si nobis ipsam experiri libeat ac percipere?

³⁶¹ Vgl. Erasmus, ERO, 959; Aut Scriptura est divinitus inspirata, & eadem est utilis &c. ut *omnis* referatur duntaxat ad Scripturam canonicam.

³⁶² Vgl. ebd.; Apparet subesse tacitam vim argumentandi in conjunctione. Scriptura ut est divinitus inspirata, & efficax est ad multa, cum humana doctrina sit inefficax.

3.2 Calvins Auslegung von II Petr 1,16-21

Griechisch	Vulgata	Calvin
<p>16. Οὐ γὰρ σεσοφισμένοις μύθοις ἐξακολουθήσαντες ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ δύναμιν καὶ παρουσίαν, ἀλλ' ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος. [...]</p> <p>19. Καὶ ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον, ᾧ καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες, ὡς λύχνῳ φαίνονται ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ, ἕως οὗ ἡμέρα διαυγάσῃ, καὶ φωσφόρος ἀνατείλῃ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν.</p> <p>20. τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες, ὅτι πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίᾳς ἐπιλύσεως οὐ γίνεται.</p> <p>21. Οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη ποτὲ προφητεία, ἀλλ' ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι.</p>	<p>16. non enim <i>doctas</i> fabulas secuti notam fecimus vobis Domini nostri Iesu Christi virtutem et <i>praesentiam</i> sed speculatores facti illius magnitudinis</p> <p>[...]</p> <p>19. et habemus firmiorem propheticum sermonem cui bene facitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco donec dies inlucescat et lucifer oriatur in cordibus vestries</p> <p>20. hoc primum intellegentes quod omnis prophetia scripturae <i>propria</i> interpretatione non fit</p> <p>21. non enim voluntate humana adlata est aliquando prophetia sed Spiritu Sancto <i>inspirati</i> locuti sunt sancti Dei homines.</p>	<p>16. Neque enim fabulas subtiliter <i>excogitatas</i>³⁶³ sequuti, notam vobis fecimus Domini nostri Iesu Christi potentiam et <i>adventum</i>³⁶⁴: sed spectatores facti eius magnificentiae.</p> <p>[...]</p> <p>19. Et habemus firmiorem propheticum sermonem, cui benefacitis attedentes, <i>tanquam</i> lucernae <i>apparenti</i>³⁶⁵ in caliginoso loco, donec illuceat dies, et lucifer oriatur in cordibus vestris:</p> <p>20. hoc primum <i>cognito</i> quod omnis prophetia scripturae <i>privatae</i>³⁶⁶ interpretationis non est.</p> <p>21. Neque enim voluntate hominis allata est quondam prophetia: sed a spiritu sancto <i>impulsi</i>³⁶⁷, loquuti sunt sancti Dei homines.</p>

³⁶³ Das griechische σοφίζω, σεσοφισμένοις wird in der Vulgata mit *docere* (doctus) übersetzt, während Calvin *excogitare* (excogitatus) übersetzt hat. Das bedeutet ursprünglich einerseits „unterrichten“, andererseits „schlau aussinnen, ausklügeln“ (vgl. Bauer/Aland, Wörterbuch zum NT, 1518). Die Vulgata überträgt im Sinne von „durch Schule oder Erfahrung unterrichtet, wissenschaftlich gebildet“ (Georges, Bd. II, 2270). Calvin betont das „Ausdenken“.

³⁶⁴ Calvin betont durch seine Übersetzung die Ankunft Jesu Christi in der Welt. Er versteht unter *adventus* die Inkarnation Jesu Christi, während die Vulgata im allgemeinen Sinn mit *Gegenwart* übersetzt.

³⁶⁵ Calvin übersetzt das griechische φαίνομαι (φαίνονται) wörtlich in „apparere“, während die Vulgata „lucere“ (lucenti) übersetzt.

³⁶⁶ *Privatus* bedeutet, einem „einzigen Individuum, einer einzelnen Person oder einem Privatmann gehörig“, vgl. Georges, Bd. II, 1928. Es soll hier angemerkt werden, dass Calvin dieses Wort häufig im Gegensatz zu einem Propheten verwendet. Das bedeutet, dass er den Propheten als einen offiziellen Mann im Gegensatz zum Privatmann versteht. Erasmus weist an dieser Stelle wie Calvin darauf hin, dass man nicht von eigenem Willen (suapte voluntate), sondern durch den Heiligen Geist (impulsu Spiritu) angetrieben wird; vgl. Erasmus, ERO, 1061.

³⁶⁷ Es muss in V.21 beachtet werden, dass Calvin das griechische φέρω (φερόμενοι) im Vergleich zur Vulgata nicht mit *inspirare*, sondern mit *impellere* übersetzt. Er denkt hier eindeutig an die Antriebskraft des Heiligen Geistes.

3.2.1 Die Gewissheit des Evangeliums (evangelii certitudo): V.16 und V.19

V. 16: „[...] nicht indem wir ausgeklügelten Fabeln folgten, [...]“

V. 19: „Und so besitzen wir das prophetische Wort <um so> fester, [...]“

Calvins Auslegung von II Petrus 1,16-21 ist für unsere Frage nach seinem Verständnis der Inspiration der Schrift bedeutungsvoll, weil er hier noch einmal das Wesen des Inspirierens des Heiligen Geistes erläutert. Ausgangspunkt dafür ist in diesem Text die Betonung der Augenzeugenschaft des Petrus. Petrus hat „Christi Herrlichkeit mit eigenen Augen geschaut“³⁶⁸. Dieses Schauen hat ihn des Evangeliums als einer „zuverlässigen Sache“ (*in re certa*)³⁶⁹ gewiss gemacht. Es ist durch das beglaubigt, „was der Apostel selbst erfahren (gehört) hat und was unzweifelhaft glaubwürdig ist“³⁷⁰. Das aber ist die Inkarnation Jesu Christi und ihre Kraft und Wirksamkeit, nämlich die Reinigung von der Sünde und die Versöhnung mit dem Vater.³⁷¹ Im Evangelium geht es alleine um das Heil der Menschen.³⁷² Darauf kommt es Calvin an. Er geht darum nicht lange der Frage nach, wie sich denn das unmittelbare Anschauen der Herrlichkeit Christi abgespielt habe, sondern legt das Gewicht darauf, dass Petrus eine Erkenntnis des Evangeliums gewonnen hat, die ihn seines Heilscharakters gewiss gemacht habe.

Zu einer derartigen Gewissheit können Menschen mit ihren Erkenntnismöglichkeiten nicht kommen. Für diese Möglichkeiten steht das σοφίζειν in V.16. Calvin übersetzt das mit *excogitare* im Sinne von Ausdenken. Solches Ausdenken erfindet „*captiosa fabula*“ (trügerische Märchen). Das sind ausgedachte Geschichten, die nur dazu dienen, „einfältige Seelen zu umgarnen“³⁷³ und zu betrügen,³⁷⁴ wie Calvin gegenüber der Auslegung der „Alten“ und des Erasmus betont.³⁷⁵

Im Unterschied dazu ist die Gewissheit des Evangeliums so zu verstehen wie die der Propheten. Sie stammt nicht aus der Meinung von Menschen, sondern aus Gottes Offenbarung. Die Autorität der Propheten beruht darauf, dass sie nur das verkündigen, was Gott befiehlt.³⁷⁶ Sie sind die „heiligen Menschen Gottes“³⁷⁷, durch deren Verkündigung wir

³⁶⁸ CO 55, 453; II Petr 1,16; [...] quia gloriam Christi, quam annuntiat, ipse oculis spectaverit.

³⁶⁹ CO 55, 452; II Petr 1,16.

³⁷⁰ Vgl. Anm. 368 u. 369.

³⁷¹ Vgl. CO 55, 453; II Petr 1,16; Duas autem partes distincte ponit: nempe quod exhibitus in carne fuerit Christus: deinde qualis sit virtus eius et efficacia. Sic enim integrum habemus evangelium, ubi eum qui promissus olim fuerat redemptor, scimus e coelo venisse, induisse carnem nostram, versatum esse in mundo, morte esse defunctum, et tandem resurrexisse. Secundo ubi fidem horum omnium et fructum percipimus: [...] ut sacrificio mortis suae expiaret peccata mundi: ut nos patri conciliaret: Die Auslegung Calvins ist anders als die der heutigen Neutestamentler. Er schränkt an dieser Stelle παρουσία zum einen auf „die Anwesenheit, die Gegenwart“, zum anderen auf „die Ankunft“ (Bauer/Aland, 1272) und auf die Inkarnation und das Leben Jesu auf der Erde ein. Im Unterschied dazu legt A. Vögtle παρουσία nur im Sinne der „zweiten Ankunft zu Gericht und Heilsvollendung“ aus; vgl. A. Vögtle, EKK, XXII, 165.

³⁷² Vgl. CO 55, 453; II Petr 1,16; Quare non minus serio applicandae sunt mentes ad veritatem minime fallacem et doctrinam minime nugatoriam, sed quae gloriam filii Dei nobis cum salute nostra patefacit.

³⁷³ CO 55, 453; II Petr 1,16; Hanc notitiam captiosis fabulis opponit, quales comminisci astuti homines solent illaqueandis simplicium mentibus; An dieser Stelle wird „Mythos“ im Unterschied zu II Tim 3,15 abwertend im Sinne von „unwahr“ oder „faul“ verwendet.

³⁷⁴ CO 55, 453; II Petr 1,16; Mihi videtur subtile ad fallendum artificium notari.

³⁷⁵ CO 55, 453; II Petr 1,16; Vetus interpres fictas vertit: Erasmus, arte compositas. Calvin verschärft im Unterschied zur Rede vom „docere“ (doctus; mitgeteilte Dinge) der Vulgata und zu „fingere“ (fictus; erdichtete Dinge) der alten Ausleger und „ars composita“ (geschickt geordnete Dinge) des Erasmus den Ton!

³⁷⁶ Vgl. CO 55, 458; II Petr 1,20; Porro iusta reverentia inde nascitur, quum statuimus Deum nobiscum loqui, non homines mortales. In primis ergo iubet Petrus, fidem prophetiis haberi, tanquam indubiis Dei oraculis: quia non fluxerint ex proprio hominum motu. Eodem spectat quod mox subiicit, quod sancti Dei homines spiritu impuls, loquuti sint: non autem sponte vel suo arbitrio effutierint usa commenta.

³⁷⁷ CO 55, 458; II Petr 1,20; Sanctos Dei homines appellat, qui iniunctum sibi munus fideliter exsequentes, divinam in suo ministerio personam sustinuerint. J. Magnes, Auslegung, Bd. 14, 295.

gewiss werden, dass „Gott mit uns redet“³⁷⁸. So wie die Propheten verpflichtet sind, „das (ihnen) anvertraute Amt treulich zu verwalten und sich bei ihrem Dienste der göttlichen Sendung stets bewusst“³⁷⁹ zu bleiben, so gilt diese Verpflichtung auch für die Apostel, die in der Sukzession der Propheten stehen. Sie haben die Gewissheit des Evangeliums zu vermitteln, die nicht von Menschen stammt. In diesem Sinne sagt Calvin: „Petrus bringt zur Sprache, dass die Schrift weder auf menschliche Art noch von Menschen angetrieben ist“³⁸⁰ (vgl. Teil 2.2.3.b). Sie verdankt sich dem „impulsus a spiritu sancto“ (V.21).

Diesen „Impuls“ legt Calvin so aus, wie es uns schon bei seinen Ausführungen in der *Institutio* und im Kommentar zu II Tim 3,16 begegnet war. Er ist im Unterschied zu den eigenen Kräften der „Enthusiasten“ eine Kraft des Heiligen Geistes, welcher die Propheten antreibt. Ihr Bewusstsein (*mens*) wird, auch wenn sie nichts von sich selbst aus unternehmen,³⁸¹ dabei ebenso wenig ausgeschaltet wie ihr Verstand. „Sie folgten nur gehorsam der Führung des Geistes, der in ihrem Munde wie in seinem Heiligtum regierte“³⁸². Entsprechendes gilt für die Apostel. Sie tradieren die Wahrheit, durch die sie selbst legitimiert sind.³⁸³ Das ist das Entscheidende. Die Frage, wie diese Wahrheit Menschen zu betreffen vermag, welche das Zeugnis der Apostel lesen und hören, beantwortet Calvin an dieser Stelle so, dass er auf „das innere Zeugnis des Gewissens“³⁸⁴ oder die „Versiegelung durch den Geist“³⁸⁵ verweist. Das Geistzeugnis der gegenwärtigen Leser zur heilsamen Erkenntnis beruht aber auf dem Zeugnis der Apostel, nämlich „was in der Heiligen Schrift überliefert und versiegelt ist“³⁸⁶. Der Heilige Geist, dem sich das autoritative Zeugnis der Apostel verdankt, bewegt die Leserinnen und Leser zugleich, der göttlichen Herkunft dieses Zeugnisses zu trauen und des Evangeliums gewiss zu werden.

3.2.2 Die Klarheit der Heiligen Schrift

Weil das Zeugnis der Apostel Heilsgewissheit bewirkt, muss man es nach Calvin in dieser Hinsicht als ein gänzlich *klares* Zeugnis verstehen. Diese Klarheit verdankt sich dem, was Calvin „Selbstbeglaubigung“ der Schrift nennt. Das bedeutet: Sie gewinnt durch das, was sie bezeugt, für den Glauben Überzeugungskraft. Calvin sagt darum: „Die Leute verharren im Dunkel, solange sie noch schwebend zweifeln, und sie betrachten noch nicht die Lehre des Evangeliums als sich selbst beglaubigend“³⁸⁷. Die Klarheit der Heiligen Schrift besteht also in der für den Glauben selbstevidenten Klarheit der Lehre des Evangeliums, dessen Erkenntnis mit der klaren Erkenntnis Christi³⁸⁸ zusammen fällt. Sie erschließt sich im Vollzuge der *Auslegung* des Zeugnisses der Schrift von diesem Evangelium als Bedingung für die rechte Auslegung. Calvin kann sie auch mit der Metapher des *Lichts* beschreiben, das an einem dunklen Ort allen, nämlich den Ungläubigen und den Christen scheint. Aber das Licht wirkt

³⁷⁸ S. o. Anm. 376.

³⁷⁹ Anm. 376.

³⁸⁰ CO 55, 458; II Petr 1,20; Mihi tamen simplicior videtur alter sensus, ut scripturam Petrus non humanitus, vel humano impulsu proditam fuisse dicat.

³⁸¹ Vgl. CO 55, 458; II Petr 1,20; Impulsos fuisse dicit, non quod mente alienati fuerint (qualem in suis prophetis ἐνθουσιασμένων fingunt gentiles) sed quia nihil a se ipsis ausi fuerint.

³⁸² CO 55, 458; II Petr 1,20; [...] tantum obedienter sequuti sint spiritum ducem, qui in ipsorum ore, tanquam in suo sacrario, regnabat. J. Manges, *Auslegung*, Bd. 14, 295.

³⁸³ Vgl. CO 55, 453; II Petr 1,16; Hic enim demum legitimus est Dei minister, cui testata est doctrinae, quam tradit, veritas.

³⁸⁴ CO 55, 453; II Petr 1,16; Et accedit interius conscientiae testimonium.

³⁸⁵ CO 55, 453; II Petr 1,16; spiritus obsignatio.

³⁸⁶ Vgl. Anm. 307.

³⁸⁷ CO 55, 455; II Petr 1,19; Caliginem vero exponunt, dum suspensi adhuc haesitant, necdum evangelii doctrina tanquam ἀπόπλοος recipitur.

³⁸⁸ Vgl. CO 55, 455; II Petr 1,19; Quibusdam videtur esse dilucida Christi cognitio, dum plane in evangelio acquiescunt homines.

nur auf die Gläubigen. Den Ungläubigen bleibt die Schrift ein verhülltes und dunkles Buch. Calvin ruft darum den Glaubenden zu: „Ein jeder öffne also im Gehorsam die Augen des Glaubens und erkenne durch eigene Erfahrung, dass die Schrift nicht umsonst den Namen ‚Leuchte‘ trägt“³⁸⁹. „Leuchte“ aber kann sie nur sein, indem Gott selbst kraft des Evangeliums und des Wirkens seines Geistes dafür sorgt, dass sie leuchtet: „Die Finsternis würde all unsere Sinne gänzlich verdunkeln, wenn uns nicht der Herr mit dem Licht seines Wortes zu Hilfe käme. Diese Stelle ist sehr wertvoll. Können wir doch daraus sehen, wie Gott uns regiert!“³⁹⁰

„Klar“ ist die Schrift also nicht an und für sich oder in einem gleichsam objektivierenden Sinne. Klar ist sie durch das Licht, das in ihr leuchtet und das Menschen wahrnehmen, wenn sie „im Gehorsam die Augen des Glaubens öffnen und durch eigene Erfahrung erkennen“³⁹¹. Dann wird die sich selbst beglaubigende Wahrheit der Schrift zur Wahrheit, die sich im Leben der Glaubenden als heilbringend auswirkt und damit – so können wir im Anschluss an Calvin sagen – dieses Leben *wahr macht*. Es braucht nun kaum noch hervorgehoben zu werden, dass dieses durch die Schrift bewirkte Heilsgeschehen nichts mit der „Verbalinspiration“ der Schrift zu tun hat.

3.2.3 Konsequenzen für die Auslegung der Schrift: V.20-21³⁹²

Calvin hat mit seinem Verständnis der Schrift zugleich den Weg gewiesen, wie die Schrift *auszulegen* ist. Auslegung der Schrift bedeutet, sich dem Geist, dem sie sich verdankt, auszusetzen. „Anmaßender Scharfsinn“³⁹³, „eigenes Gutdünken“³⁹⁴ und „Fleisnessinn“³⁹⁵ vermögen das nicht. „Denn die Schrift Gottes birgt Geheimnisse in sich und tiefe Lebensschätze, die das Maß unseres Verständnisses weit überragen“³⁹⁶. Das ist kein Widerspruch zur Klarheit der Schrift. Denn für den Glauben, den der Heilige Geist als Interpret der Schrift³⁹⁷ weckt, ist klar, dass es in der Schrift immer um das Heil von uns Menschen geht. Nur für den Nichtglaubenden, der sich nicht dem Geist und damit dem lebendigen Zentrum der Schrift aussetzt, verdunkelt sich die Schrift. Calvin stellt vor diesem Hintergrund die *analogia fidei* als Auslegungsprinzip (vgl. Kommentar zu I Kor 14,32) fest. *Analogia fidei*, die „Übereinstimmung im Glauben“ bedeutet seiner Meinung nach einerseits die *dem Wort Gottes gemäße*, andererseits die *unter der Führung des Heiligen Geistes stehende* Auslegung.

³⁸⁹ CO 55, 457; II Petr 1,19; Ergo quisquis oculos fidei obedientia aperiet, ipso experimento agnoscat non frustra scripturae impositum fuisse lucernae nomen. Incredulis quidem obscura est, sed exitio devoti, sponte caecutiunt. J. Manges, Auslegung, Bd. 14, 293.

³⁹⁰ CO 55, 457; II Petr 1,19; [...] sed totum diem cum suis partibus caligini opponi, quae omnes sensus nostros penitus obrueret, nisi nobis Dominus subveniret verbi sui luce. Insignis est hoc locus, unde discimus quomodo nos Deus gubernet. Ebd., 294.

³⁹¹ S. o. Anm. 389.

³⁹² Der koreanische Neutestamentler Ch’anguk Chöng stellt im Gegensatz zu den europäischen Neutestamentlern fest, dass es sich II Petr 1,20-21 nicht um eine Frage der biblischen Interpretation, sondern um das Problem des göttlichen Ursprungs der Schrift handelt. Denn das Verb φέρω steht einerseits im Passiv und ist andererseits mit dem Reden vom Geist Gottes verbunden. Daraus zieht er den Schluss, dass das Alte Testament vom Geist Gottes durch Menschen niedergeschrieben ist. Das bedeutet, dass die Eingebung des Heiligen Geistes im übernatürlichen Eingriff Gottes besteht und die Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift zur Folge hat. Vgl. Ch’anguk Chöng, Söungkyöngüi Yonggamsöngkwa Muosöng: Kū Söngkyöngsöök Kūngö (Die Inspiration und die Unfehlbarkeit der Bibel: die biblische Grundlage), 280.

³⁹³ CO 55, 458; II Petr 1,20; arroganter acumen nostrum

³⁹⁴ CO 55, 457; II Petr 1,20; proprio sensu

³⁹⁵ CO 55, 457; II Petr 1,20; carnis sensu

³⁹⁶ CO 55, 458; II Petr 1,20; [...] impiam vero esse eius profanationem, ubi arroganter acumen nostrum ingerimus ad ipsam intelligendam, quum mysteria Dei contineat carni nostrae abscondita, ac sublimes vitae thesaurus modulum nostrum longe superantes. J. Manges, Auslegung, Bd. 14, 294.

³⁹⁷ Vgl. CO 55, 457; II Petr 1,20; [...] quia spiritus, qui per prophetas loquutus est, sit idem unicus sui interpres.

a) Die hermeneutischen Prinzipien des angemessenen Verständnisses des Wortes Gottes

Die dem Wort Gottes gemäße Auslegung geht von der Zustimmung zur Autorität der Schrift als Wort Gottes aus. Sie sucht die Wahrheit des Glaubens allein bei Gott, indem sie sich auf sein Wort gründet.³⁹⁸ Sie hat sich – mit P. Ricoeur geredet – „dem Text auszusetzen“³⁹⁹. Das bedeutet, dass die Wahrheit des Glaubens niemals unter dem Urteil von Menschen steht, „sondern sich als eine Gabe Gottes über alle Höhen Himmels und der Erde erhebt“⁴⁰⁰. Wenn Menschen das tun, gewinnen sie „ein weiteres Selbst“⁴⁰¹. Im Falle eines säkularen Textes betrifft diese Erweiterung des Selbst das Selbstverständnis von Menschen in der Welt. U. H. Körtner formuliert darum die hermeneutische Regel: „Es heißt nicht, dem Text die eigene begrenzte Fähigkeit des Verstehens aufzuzwingen, sondern sich dem Text auszusetzen und von ihm ein erweitertes Selbst zu gewinnen, einen Existenzentwurf als wirklich angeeignete Entsprechung des Weltentwurfs, den ein Text bereitstellt“⁴⁰². Wir können diese Regel mit Calvin theologisch präzisieren. Dann lautet sie, dass derjenige, der sich dem Geist eines Textes aussetzt, welcher sich der Inspiration seines Verfassers durch den Heiligen Geist verdankt, einen heilsamen Anteil an Gottes „Weltentwurf“ erlangt.

Um dieses Ziel zu erreichen, sind für Calvin als Prinzipien der Hermeneutik „Auslegung in Demut“⁴⁰³ und das „gemeinschaftliche brüderliche Streben“⁴⁰⁴ wesentlich. Denn jeder einzelne Mensch ist auf Grund seiner Entfremdung von Gott unvollkommen und schwach. Diese Selbsterkenntnis gehört zur Auslegung der Heiligen Schrift. Calvin sagt darum: „[W]enn jemand eine vollkommene Offenbarung besäße, so wäre er mit seiner Gabe über alle Kritik erhaben: denn eine ganz vollkommene Offenbarung kann unserer Beurteilung nicht unterworfen sein. Nun hat aber Gott jedem Einzelnen nur ein bestimmtes Maß seines Geistes verliehen, sodaß auch die reichste Gabe noch keine vollkommene ist. Darum soll niemand auf alle andern von oben herabsehen, als dürfe er jede Kritik verachten“⁴⁰⁵. Es ist verpflichtend, dass Alle auf die „beste“ Auslegung zum Nutzen der Gemeinde blicken.

b) Die Auslegung unter der Führung des Heiligen Geistes

In seinem Kommentar zu I Kor 2,11 beschreibt Calvin die Wirksamkeit des Heiligen Geistes bei der Auslegung der Schrift so, dass sie eine die menschliche Vernunft übersteigende Weisheit und unerschütterliche Gewissheit verleiht.⁴⁰⁶ Um die Weisheit zu erklären, welche die menschliche Vernunft übersteigt, weist er darauf hin, dass schon im menschlichen Bereich zwar jeder Mensch über sein eigenes Denken Bescheid weiß, aber nicht die verborgenen Herzensgedanken anderer Menschen erkennen kann. Genauso hat der Mensch keinen Zugang

³⁹⁸ Vgl. CO 49, 345; I Kor 2,15; nempe quia fidei veritas, quae a solo Deo pendet, ac in eius verbo fundata est, [...].

³⁹⁹ U. H. J. Körtner, Theologie des Wortes Gottes, 327.

⁴⁰⁰ CO 49, 345; I Kor 2,15; Quorsum enim illa subiectio, nisi quod quisque prophetarum aliis auscultat, nec eorum revelationes despiciat vel excludit: ut firma tandem maneat, recipiaturque ab omnibus quae comperta fuerit Dei veritas? Hic vero fidei scientiam divinitus acceptam supra coeli terraque alitudinem collocat, ne ab hominum iudicio aestimetur. E. Buscher, Auslegung, Bd. 12, 320.

⁴⁰¹ U. H. J. Körtner, Theologie des Wortes Gottes, 328.

⁴⁰² A. a. O., 327-28.

⁴⁰³ CO 10b, 405; Widmung an Simon Grynäus; Nec dubium quin eo consilio ut nos in humilitate primum, [...].

⁴⁰⁴ CO 10b, 405; Widmung an Simon Grynäus; [...] deinde communicationis fraternae studio retineret.

⁴⁰⁵ CO 49, 531; I Kor 14,32; Respondeo, si cui plena revelatio constaret, ille certe cum suo dono superior esset omni examine. Nulla inquam ibi subiectio, ubi plenitudo revelationis: sed quia sic ad certam mensuram unicuique distribuit Deus spiritum, ut etiam in maxima affluentia aliquid semper desit: non mirum si nemo extollitur eo fastigii, ut omnes ex alto despiciat, nullum habeat censorem. E. Buscher, Auslegung, Bd. 12, 478.

⁴⁰⁶ Vgl. CO 49, 341; I Kor 2,11; Duo hic simul docere vult: non aliter posse comprehendere evangelii doctrinam quam spiritus sancti testimonio: rursus eorum, qui a spiritu sancto tale testimonium habent, non minus firmam ac solidam esse certitudinem quam si manibus palparent quod credunt: quia spiritus fidus est ac indubius testis.

zu Gottes Gedanken. Darum stellt sich die Frage, wie es zur Vermittlung dieser Gedanken kommen kann. Denn die Tiefe Gottes ist nach Calvins Meinung ein uns unzugänglicher Abgrund, so dass das Wort Gottes für Menschen eine „verborgene Weisheit“ (*arcana* [...] *sapientia*)⁴⁰⁷ darstellt: „Die Tiefe Gottes fasst nicht ein schwacher menschlicher Geist“⁴⁰⁸. „Sobald uns aber der Geist Gottes selbst hineinführt und offenbart, was uns sonst verschlossen war, dürfen wir gewiß sein und keinen Zweifel mehr hegen. Denn Gottes Geist weiß und kann kund machen, was in Gott ist“⁴⁰⁹. Dieses Kundmachen überwindet die Trennung der Menschen von Gottes Wahrheit, so dass der Heilige Geist letztlich als Subjekt der Auslegung, ja sogar als „wahrer Interpret, der die Lehre des Evangeliums hervorbringt“⁴¹⁰, verstanden werden muss. Ein Mensch kann sich demnach „die Lehre des Evangeliums nur vermöge des heiligen Geistes aneignen“⁴¹¹.

Der Heilige Geist hat darüber hinaus eine unerschütterliche Gewissheit zur Folge. In ihr meint ein Mensch, mit Händen zu greifen, was er glaubt.⁴¹² Diese Gewissheit im Worte Gottes durch den Heiligen Geist ist „eine übernatürliche Gabe“ (*donum supernaturalium*),⁴¹³ die im Vollzuge der Auslegung der Schrift zu wahrer Gotteserkenntnis und zur unerschütterlichen Überzeugung der Wahrheit des Wortes Gottes führt. Eine derartige „übernatürliche Gabe“ richtet nun aber keinesfalls die menschliche Vernunft einfach zu Grunde. Zwar haben Menschen „stumpfe Sinne“ und der Glaube geht „weit über den menschlichen Verstand hinaus“⁴¹⁴. Dennoch kann der menschlichen Vernunft eine „Neigung [...] zur Wahrheit“ nicht abgesprochen werden. Der Heilige Geist bestätigt das, indem er sie von aller Fehlorientierung „reinigt“, damit sie „die Wahrheit Gottes begreife und das Herz in derselben fest“ gemacht wird.⁴¹⁵ Mit Körtner bin ich der Ansicht, dass Calvin dieses Zusammentreffen des Heiligen Geistes mit der menschlichen Vernunft so versteht, das es zum „*Einverständnis* mit der Botschaft des Glaubens“⁴¹⁶ kommt. Biblische Auslegung verzichtet durchaus nicht auf das *logische und vernünftige* Verstehen des *Glaubens* und damit auf die Zustimmung der Vernunft. Unter dem Wirken des Heiligen Geistes wird vielmehr eine mit dem Heiligen Geist einverstandene Vernunft frei gesetzt.

⁴⁰⁷ CO 49, 342; I Kor 2,11.

⁴⁰⁸ CO 49, 342; I Kor 2,11; [...] *ad cuius sublimitatem non pertingit humanae mentis imbecillitas*. E. Beuscher, Auslegung, Bd. 12, 316.

⁴⁰⁹ CO 49, 341; I Kor 2,11; *Est ergo adytum hominibus inaccessum: verum si ipse Dei spiritus nos illuc introducat, hoc est, eorum, quae alioqui a sensu nostri abscondita sunt, reddat certiores: nullus amplius haesitationi erit locus*. Ebd. Vgl. CO 49, 344; I Kor 2, 14; *Proinde in ea iudicanda mentes hominum caecutire necesse est, donec spiritu Dei sint illuminatae*; „Menschlicher Geist ist beim Urteil notwendigerweise blind, bis dass er vom Geist Gottes erleuchtet wird.“

⁴¹⁰ CO 49, 344; I Kor 2,14: *Hoc est spiritus Dei, a quo procedit evangelii doctrina, solus est verus eius interpres, qui eam nobis patefaciat*.

⁴¹¹ CO 49, 341; I Kor 2,11; [...] *non aliter posse comprehendere evangelii doctrinam quam spiritus sancti testimonio*. E. Buscher, Auslegung, Bd. 12, 316.

⁴¹² Vgl. CO 49, 341; I Kor 2,11; *rursus eorum, qui a spiritu sancto tale testimonium habent, non minus firmam ac solidam esse certitudinem quam si manibus palparent quid credunt: quia spiritus fidus est ac indubius testis*.

⁴¹³ CO 49, 341; I Kor 2,11. Vgl. CO 55, 52; Heb 4, 12; *Est igitur sermo Dei κρητικός, quia mentem hominis quasi ex labyrintho, quo prius tenebatur implicata, in lucem cognitionis educit*. „Es treibt den menschlichen Geist aus dem finstern Irrgarten des Unglaubens, wo er sich versteckte, hervor an das helle Licht des Tages“. E. Buscher, Auslegung, Bd. 12, 47.

⁴¹⁴ OS IV, 44, 6ff.; III, 2, 33; *Proinde, sine Spiritus sancti illuminatione, verbo nihil agitur. Unde etiam liquet fidem humana intelligentia multo superiorem esse*.

⁴¹⁵ OS IV, 44, 15; III, 2, 33; *Ergo singulare Dei donum utroque modo est fides, et quod mens hominis ad degustandam Dei veritatem purgatur, et quod animus in es stabilitur*.

⁴¹⁶ Körtner, Theologie des Wortes Gottes, 236.

4. Untersuchungsbefunde

Es lässt sich zusammenfassend feststellen: Erstens: In Verbindung mit dem Wirken des Heiligen Geistes verwendet Calvin *inspiratio* oder *inspirare* selten in der *Institutio*. Vielmehr bringt er das Wirken des Heiligen Geistes mit den Verben wie *afflare*, *instinguere*, *gubernare* oder *dictare* zum Ausdruck. Außerdem muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass Calvin das griechische Wort *φέρω* in der Bibelstelle II Petr 1,21 im Vergleich zur Vulgata nicht mit *inspirare*, sondern mit *impellere* übersetzt hat. Die Anwendung von *inspiratio* bzw. *inspirare* zielt nicht darauf, ein äußerliches göttliches Wesen der Heiligen Schrift zu begründen. Vielmehr drückt es ein überwältigendes Einwirken des Heiligen Geistes auf Menschen aus. Das bringt die Betroffenen zu einer existentiellen und personalen Beziehung zu Gott.

Zweitens: In Hinsicht auf die Entstehungsgeschichte der Heiligen Schrift gründet die Autorität bei der Über-, Wieder- und Weitergabe der überlieferten Schriften einerseits auf der prophetischen Autorität. Andererseits beruht die Autorität der Heiligen Schrift auf der Eingebung des Heiligen Geistes. Die prophetische Autorität liegt darin, dass der Prophet als *minister*, nämlich als offizieller Amtsträger Gottes berufen wird. Der Prophet nimmt in Anspruch, was er durch das Wirken des Heiligen Geistes im Glauben vermag, das ist die Auslegung des Gesetzes. Der Prophet ist dabei verpflichtet, nicht aus eigenem Belieben zu verkündigen, sondern unter Gottes Führung treu und zuverlässig seinen Auftrag auszuführen. Bei der prophetischen Autorität kommt es darauf an, wie treu und zuverlässig der Prophet seinen Auftrag ausführt. Der Terminus „Werkzeug des Heiligen Geistes“ (im Kommentar Calvins zu II Tim 3,16) bekommt vor diesem Hintergrund seine Bedeutung.

Drittens: Die Beauftragung beruht auf der Gewissheit der Berufung zum Propheten. Diese Berufung ist ein Geschehen der persönlichen Beziehung von Gott und Mensch. Gott tritt immer als Akteur und Anredender mit dem Anspruch auf, dass der Mensch antwortet und im Gehorsam seinen Willen ausführt. In diesem Zusammenhang bezeichnet Calvin den Propheten als Zeugen. Die Autorität der Über-, Wieder- und Weitergabe geht auf Gott zurück.

Viertens: Calvin zieht die Inspiration der biblischen Verfasser und die Erleuchtung zur Erkenntnis der Schrift auf *analoge* Art und Weise in Betracht. Dies sichert einerseits die Autorität der Schrift bei der Über-, Wieder- und Weitergabe der Schriften ab. Andererseits kommen die gegenwärtigen Gläubigen zur Überzeugung, dass der Urheber der Schrift Gott ist. Für Calvin ist wesentlich, dass das Wirken des Heiligen Geistes und dessen Kraft den zeitlichen und räumlichen Abstand zwischen der Entstehung und der Rezeption der Schriften überbrückt, indem er die Rezipienten mit der vom Geist getriebenen Absicht der biblischen Verfasser zusammen stimmen läßt. Für die Rezipienten kommt es dann darauf an, dass sie auch leben, „was in den heiligen Schriften überliefert und versiegelt ist“ (*Institutio* IV, 8, 9). Der Frage, ob Calvin dabei die kanonisch abgeschlossenen sechsundsechzig Schriften gemeint hat, werden wir uns später zuwenden (vgl. Teil 4). An den behandelten Stellen ist jedenfalls auffällig, dass weithin im Plural von den göttlich autorisierten „Schriften“ die Rede ist und dass Calvin in seinem Kommentar zu II Tim 3,16 im Unterschied zu Erasmus die Autorität der Schrift nicht auf die formale kanonische Autorität zurückführt.

Fünftens: Die Schrift schließt nach Calvin die Vielfalt der Auslegungsmöglichkeiten nicht aus. Entscheidend ist jedoch, dass alle Auslegungen an der Wahrheit orientiert sein müssen und größtmöglichen Nutzen für die Gemeinde haben sollen. Unter diesen Voraussetzungen betont Calvin die Toleranz zwischen verschiedenen Meinungen in einer Kirche. Sie ist schon deshalb geboten, weil alle Ausleger immer auch irrtumsfähige, von Gott entfernte Sünder bleiben, so dass sich Schriftauslegung „in Demut“ und im „gemeinschaftlichen brüderlichen Streben“ zu vollziehen hat.

Teil 3 Die Inspiration als die Grundlage des göttlichen Wesens der Heiligen Schrift bei Calvin

1. Problemstellung

Die theologische Grundthese der Forscher, die dazu neigen, in Calvin einen Vertreter der Verbalinspiration zu sehen, lautet: Die Inspiration als Wirksamkeit des Heiligen Geistes begründet das göttliche Wesen der Heiligen Schrift als *doctrina* im Unterschied zu einem menschlichen Dokument. Um das zu belegen, verweisen Forscher wie Warfield und Packer darauf, dass die Inspiration für Calvin die Grundlage für die Gleichsetzung der Bibel mit Gottes Wort sei, da er für die Charakterisierung der Schrift als Gottes Wort immer den Singular *verbum Dei* und nicht den Plural *verba Dei* verwende.⁴¹⁷ Der Vorgang der Inspiration wird von beiden Forschern als „specific revelation“⁴¹⁸ verstanden, welche die Unfehlbarkeit der Schrift begründet. Dabei bleibt aber m. E. unklar, ob darunter ein spezifisches Walten der Allmacht Gottes oder die Offenbarung in der Erlösungsgeschichte in Jesus Christus zu verstehen ist.

Dagegen setzen die die Sachinspiration vertretenden Calvinforscher Heppe, McNeill, Prust⁴¹⁹ u. a. den Akzent auf die Unterscheidung von Gottes Wort und Schrift. Zum Beispiel versteht Heppe (1861) Gottes Wort von der Beziehung der Menschen zu Gott her und betrachtet die Schrift als Urkunde oder als das Dokument der Wirklichkeit Gottes. Calvin bezieht nach seiner Ansicht die Inspiration als Wirken des Heiligen Geistes auf das Wort Gottes, nicht auf die Bibel selbst. Er folgert darum, dass von einer „Inspirationslehre der Aufzeichnung für Calvin keine Rede ist, und die Autorität der Heiligen Schrift nicht auf der Form ihrer Aufzeichnung, sondern auf ihrem Inhalt, d. h. auf der Wirklichkeit der in der Schrift bezeugten Offenbarungstatsachen“⁴²⁰ beruht.

Um zu klären, wer hier im Recht ist, untersuchen wir zunächst Calvins Verwendung der Begriffe *verbum Dei*, *doctrina* und *scriptura* und das Verhältnis der mit diesen Begriffen angesprochenen Sachverhalte zueinander und versuchen dann Calvins Verständnis einer speziellen Offenbarung im Vergleich zur allgemeinen Offenbarung zu erhellen. Außerdem ist es nötig, zu überlegen, welche Berechtigung die Rede von der „Selbstevidenz“ der Schrift als einer göttlichen Eigenschaft hat.

2. Das Verständnis des Wortes Gottes und der Lehre

2.1 Die Identifizierung des Wortes Gottes mit der Heiligen Schrift

Calvin nimmt die Gleichsetzung von Schrift und Wort Gottes auf dreierlei Art und Weise vor. Erstens identifiziert er das Wort Gottes mit Teilen der Heiligen Schrift, zum Beispiel mit dem Gesetz oder dem Alten Testament oder den apostolischen Schriften. Zweitens verbindet er das Wort Gottes und die Bibel mit Prädikatsnamen: „Die Schrift ist das Wort Gottes“⁴²¹. Drittens redet er von der Bibel *abwechselnd* als vom Wort Gottes und der Schrift.

In *Institutio* I, 6, 4 wird Gottes Wort als Gesetz verstanden. Es ist die Art und Weise des Wortes Gottes und der Mitteilung Gottes. In IV, 8, 6 ist es das ganze Schriftengefüge für das Volk des Alten Bundes, das aus dem Gesetz, den Prophetenbüchern, den Psalmen und den Geschichtsbüchern besteht, welches mit Gottes Wort gleichgesetzt wird.⁴²² In IV, 8, 8

⁴¹⁷ Vgl. B. B. Warfield, Calvin und Calvinism, 61 u. Einleitung 2.2.1.

⁴¹⁸ J. I. Packer, Inerrancy, 162.

⁴¹⁹ R.C. Prust, Was Calvin als Biblical Literalist?, 312-28. Vgl. Einleitung 2.2.2.

⁴²⁰ H. Heppe, Dogmatik, Bd. 2, 16-17.

⁴²¹ OS III, 81, 29; I, 8, 13; Scripturam esse verbum Dei.

⁴²² Vgl. OS V, 138, 14ff.; IV, 8, 6; Totum ergo illud corpus ex Lege, Prophetiis, Psalmis et Historiis compactum, verbum Domini fuit veteri populo, ad cuius regulam Sacerdotes et Doctores usque ad Christi adventum, suam

kommen noch die apostolischen Schriften dazu, wobei hier vorausgesetzt wird, dass die einzelnen Schriften als Gottes Wort an die jeweilige historische Situation gebunden sind. „Gottes Wort“ wird hier als Oberbegriff verwendet, der die Schriften, die in verschiedenen historischen Umständen und durch die verschiedenen Verfasser niedergeschrieben sind, als Einheit umgreift.

Besonders zu beachten ist die Identifizierung der Schrift mit Gottes Wort in I, 8, 13, weil hier der Glaube für diese Identifizierung eine wichtige Rolle spielt. Calvin sagt: „Töricht handelt aber, wer den Ungläubigen beweisen will, die Schrift sei Gottes Wort. Denn das kann ohne den Glauben nicht erkannt werden!“⁴²³ In den Umkreis dieses Textes gehört auch I, 7, 1 hinein.⁴²⁴ Hier redet Calvin allerdings nicht vom *verbum Dei*, sondern *sermon Dei*.⁴²⁵ Das tut er in seinen Kommentaren über die prophetischen Schriften im Alten Testament häufig. Damit drückt er die unmittelbare Beziehung der Propheten zu Gott aus. Gott tritt dann als Verkündiger und der Prophet als Hörer auf. Die Redewendung entspricht aber sachlich der vom *verbum Dei*. Darüber hinaus ist an dieser Stelle zu beachten, dass Calvin die Autorität der Schrift im Gegensatz zum menschlichen Urteil der Kirche erwähnt.

Das hat Bedeutung für die Stellen, an denen er wechselseitig und gleichsinnig vom Wort Gottes und der Bibel reden kann, wie in *Institutio* I, 9, 1 und in seiner Schrift *Contre la secte phantastique et furieuse des Libertines* (1545). Diese Schrift ist gegen die Schwärmer und die Libertiner, die die Bibel als toten Buchstaben verachten, verfasst. Ihnen gegenüber, aber auch gegenüber der römischen Kirche, macht Calvin deutlich, dass die Autorität der Schrift als Wort Gottes keine Relativierung verträgt. Die Schrift weist aus, „wo sein Wort zu finden ist und wo nicht“⁴²⁶.

2.2 Die Zuordnung von Gottes Wort und Schrift

Gottes Wort begegnet *in* der Schrift und *durch* die Schrift, deren *Urheber* Gott ist. Darum heißt es im Katechismus von 1545: „Wo müssen wir dies Wort suchen? In den heiligen Schriften, in denen es enthalten ist“⁴²⁷. Calvin kann auch sagen: Es ist das, „was zunächst in Gesetz und Propheten und alsdann in den apostolischen Schriften verfaßt ist“ (*Institutio* IV, 8, 8)⁴²⁸ oder: „Die Schrift enthält Offenbarungsworte [...], die vom Himmel herabgefloßen sind“ (*Institutio* I, 7, 1).⁴²⁹ Sie ist eine Mitteilung Gottes und hat damit göttliche Autorität. Die Verwendung des Plurals „Offenbarungsworte“ (*oracula*) weist hier auf die Gestalt der Offenbarung in der Schrift hin, während der Singular, „*verbum Dei*“, den göttlichen Ursprung der Schrift anzeigt: „Das Gesetz, die Prophezeiungen und die Evangelien sind von Gott ausgegangen“⁴³⁰. Darum haben sie das Wort Gottes zum *Inhalt*, während die *oracula* die dem

doctrinam exigere debuerunt.

⁴²³ OS III, 81, 28f.; I, 8, 13; Sed inepte faciunt qui probari volunt infidelibus, Scripturam esse verbum Dei: quod nisi fide, cognosci nequit.

⁴²⁴ Vgl. OS III, 65, 5ff.; I, 7, 1; VERUM antequam longius progrediar, quaedam inserere operaepretium est de Scripturae autoritate, [...]. Porro ubi sermonem Dei esse quid proponitur, in confesso est, nemo est tam deploratae audaciae, nisi forte et sensu communi, et humanitate quoque ipsa destitutus, qui fidem loquenti derogare ausit.

⁴²⁵ Der *sermo* bedeutet „die zwischen mehreren gewechselte Rede, die Unterredung, die Unterhaltung“ (Georges, Bd. II, 2624).

⁴²⁶ P. Opitz, Calvins Hermeneutik, 101.

⁴²⁷ OS II, 128; Der Genfer Katechismus von 1545, 301; Ubinam quaerendum nobis est hoc verbum? In scripturis sanctis, quibus continetur.

⁴²⁸ OS V, 139, 29ff.; IV, 8, 8; Esto igitur hoc firmum axioma, Non aliud habendum esse Dei verbum, cui detur in Ecclesia locus, quam quod Lege primum et Prophetis, deinde scriptis Apostolicis continetur.

⁴²⁹ OS III, 65, 12ff.; I, 7, 1; [...] et Scripturae solae extant quibus visum est Domino suam perpetuae memoriae veritatem consecrare: non alio iure plenam apud fideles auctoritatem obtinent, quam ubi statuunt e caelo fluxisse [...].

⁴³⁰ OS III, 69, 13f.; I, 7, 4; [...] siquis est in caelo Deus, Legem, et Prophetas, et Evangelium ab eo manasse.

Menschen zugängliche *Gestalt* der Schrift in der historischen Situation zum Ausdruck bringen.

2.3 Die Zuordnung von Lehre und Schrift

Calvin redet von der *doctrina scripturae*⁴³¹ mit einer Genitiv-Verbindung. Das bedeutet, dass die Lehre als partitiver Genitiv der Inhalt der Schrift ist. Die Schrift ist der *Ort*, wo man die Lehre findet. Den Charakter der Lehre stellt Calvin in dreierlei Hinsicht heraus. Erstens: Die Lehre gehört mit dem Inhalt der Schrift zusammen, zum Beispiel mit den Sachaussagen: „die Lehre von Glaube und Buße (Bekehrung)“⁴³² oder: „die Lehre vom Bund“⁴³³. Zweitens: Die Lehre als das Wesen der Schrift ist auf das Heil der Menschen bezogen. Das wird deutlich an Formulierungen wie „himmlische oder heilsame Lehre“⁴³⁴ oder „wesentliche Lehre des Glaubens“⁴³⁵. Drittens betont Calvin die Verbindung der Lehre mit den biblischen Verfassern: „Die prophetische und apostolische Lehre“⁴³⁶, „die prophetische Lehre“⁴³⁷, „die Lehre des Mose“⁴³⁸ und „die Lehre des Paulus und Petrus“⁴³⁹. Daraus lässt sich schlussfolgern, dass der „Sitz im Leben“ der Lehre die Verkündigung Gottes durch Menschen zum Heil der Menschen ist.

Das gilt aber nur, weil die Lehre zusammen mit der Schrift göttlichen Ursprungs ist. *Institutio* I, 7, 4: „Die Glaubwürdigkeit der Lehre kann nicht eher Bestand gewinnen, als bis wir ohne Zweifel überzeugt sind, dass ihr Urheber Gott ist. Deshalb wird durchweg die höchste Beglaubigung der Schrift darin gesehen, dass hier Gott in Person redet“⁴⁴⁰. Die Glaubwürdigkeit der Lehre fällt mit der Beglaubigung der Schrift zusammen: „In der Schrift sind deutliche Zeichen des redenden Gottes zu sehen, aus denen hervorgeht, dass ihre Lehre himmlisch ist“⁴⁴¹ und „Niemand kann auch nur den geringsten Vorgesmack richtiger und heilsamer Lehre bekommen, der nicht ein Schüler der Schrift gewesen sei“ (*Institutio* I, 7, 4 und I, 6, 3).⁴⁴² Die *doctrina coelestis*⁴⁴³ weist auf den Urheber der Lehre, den redenden Gott, hin, weil „die Lehre stets ihren himmlischen Ursprung an sich trägt“⁴⁴⁴. Sie untermauert mit göttlicher Autorität die Geltung der Schrift. Mit Eph 2,20 ist darum gegen das Schriftverständnis der römischen Kirche zu sagen: „Wenn nun die Lehre der Propheten und Apostel das Fundament der Kirche ist, so muß sie schon eher Autorität haben, als die Kirche überhaupt da ist“⁴⁴⁵.

⁴³¹ OS III, 82, 5f.; I, 9, 1.

⁴³² OS III, 62, 16f.; I, 6, 2; *doctrinam fidei et poenitentiae*.

⁴³³ OS III, 61, 24; I, 6, 1; *de illa [fodere] doctrinae*.

⁴³⁴ OS III, 63, 6; I, 6, 2; *a caelesti doctrina [...] sanaeque doctrina*. Vgl. OS III, 63, 19; I, 6, 3; *caelestis doctrinae cosignatio*: OS III, 72, 9-10; I, 8, 1; *caelestis [...] doctrina*: OS III, 75, 17. 19; I, 8, 5; *doctrinam [...] sancitam*. Die Lehre der Schrift ist für Calvin immer die heilsame Lehre. Calvin will „Lehre“ im Sinne der Pastoralbriefe verstanden wissen. Nicht das Lehrgebäude und Lehrgefüge steht bei ihm im Vordergrund, sondern ihre Bezogenheit auf das Heil der Menschen; W. Neuser, Calvins Verständnis, 55.

⁴³⁵ OS III, 61, 10; I, 6, 1; *de propria fidei doctrina*.

⁴³⁶ OS III, 66, 19; I, 7, 2; *Prophetica et Apostolica doctrina*.

⁴³⁷ OS III, 71, 31; I, 7, 5; *Propheticam doctrinam*; OS III, 73, 16.19; I, 8, 2; *Prophetae [...] eorum doctrina*; OS III, 83, 11; I, 9, 2; *ad Propheticam doctrinam*.

⁴³⁸ OS III, 74, 1; I, 8, 3; *doctrinae suae [sc. Mose] traditionem*; OS III, 76, 8; I, 8, 6; *eius [sc. Mose] doctrinam*.

⁴³⁹ OS III, 80, 6f.; I, 8, 11; *vero hoc eorum [sc. Paulus et Petri] doctrinam*.

⁴⁴⁰ OS III, 68, 28ff.; I, 7, 4; *Tenendum quod nuper dixi, non ante stabiliri doctrinae fidem, quam nobis indubie persuasum sit, autorem eius esse Deum. Itaque summa Scripturae probatio passim a Dei loquentis persona sumitur*.

⁴⁴¹ OS III, 69, 18ff.; I, 7, 4; [...] *manifesta signa loquentis Dei conspici in Scriptura, ex quibus pateat caelestem esse eius doctrinam*.

⁴⁴² OS III, 63, 7f.; I, 6, 3; [...] *nec quenquame posse vel minimum gustum rectae sanaeque doctrinae percipere, nisi qui Scripturae fuerit discipulus*.

⁴⁴³ OS III, 63, 6; I, 6, 2; *a caelesti doctrina*.

⁴⁴⁴ OS III, 72, 9f.; I, 8, 1; [...] *quam caelestis ubique et nihil terrenum redolens doctrina, [...]*.

⁴⁴⁵ OS III, 66, 18f.; I, 7, 2; *Si fundamentum est Ecclesiae Prophetica et Apostolica doctrina: suam huic*

2.4 Zusammenfassung und Bewertung

Ich fasse zusammen: Calvin verwendet das „Wort Gottes“ als *Oberbegriff*, der die biblischen Schriften einheitlich verbindet und auf Gott als den redenden Urheber der Schrift und auf den Menschen als Hörer hinweist. Gottes Urheberschaft der Schrift begründet ihre Autorität, wobei zu beachten ist, dass Calvin die Autorität der Schrift nicht als ihre Eigenschaft versteht, sondern auf Gott als Ursprung der Schrift bezieht. Der *Inhalt* der Schrift ist die *doctrina* als Mitteilung des Heils durch die Verfasser der Schrift.

In diesem Zusammenhang muss gefragt werden, ob man dieses Verständnis der Inspiration als „Sachinspiration“ interpretieren kann. Das ist jedenfalls kein glücklicher Begriff, weil die Glaubwürdigkeit der Lehre bei Calvin auch auf dem Zeugnis der Verfasser beruht und weil er durchaus die Entstehungsgeschichte der Schriften und die Komponente der durch Personen gegebenen zeitlichen Bedingtheit ihres Zeugnisses berücksichtigt. Es geht nicht nur um eine „Sache“, sondern um das Heil, das durch Personen vermittelt wird, so dass die Schrift zum *Ort* wird, wo die heilsame Lehre mit Hilfe inspirierter Menschen zu finden ist (*Institutio* I, 6, 1; I, 6, 2).⁴⁴⁶ Das unterscheidet die Bibel gemäß *Institutio* I, 7, 4 von allen sonstigen Büchern,⁴⁴⁷ die nur menschliche Einsichten vermitteln. Sie ist kraft göttlicher Inspiration ihrer Verfasser eine Brille selbst für Schwachsichtige und Augenkranke.⁴⁴⁸ In ihr spricht Gott zu uns, der alle menschlichen Grenzen des Hörens und Verstehens überwindet. Die Schrift ist deshalb als *lebendiges* Wort vermittelt durch den Glauben lebendiger Menschen zu verstehen, nicht nur als abstrakt im Raum stehendes „Zeugnis“.

3. Das Verständnis der Offenbarung als Grundlage des göttlichen Wesens der Heiligen Schrift

3.1 Die Autorität der Heiligen Schrift als die bessere Offenbarung

3.1.1 Das Verhältnis zwischen Gottes Offenbarung im Wort und in der Natur

In *Institutio* I, 6, 1 thematisiert Calvin den Zweck der Niederschrift der Bibel im Vergleich zur allgemeinen Offenbarung Gottes in der Natur. Er sagt: „Gewiß verliert also die menschliche Undankbarkeit jede Möglichkeit der Entschuldigung um des Glanzes willen, der im Himmel und auf Erden in aller Augen fällt – wie denn Gott, um alle Menschen gleichermaßen schuldig zu machen, allen ohne Ausnahme die Umrisse seines Wesens in der Kreatur vor Augen stellt. Aber es bedarf eines anderen *besseren* Mittels, das uns zuverlässig zum Schöpfer der Welt selber weise. Deshalb hat Gott mit gutem Grunde das Licht seines Wortes hinzugegeben, um sich uns dadurch zu unserem Heil kundzumachen. Dieses Vorzugs hat er diejenigen gewürdigt, die er in seine *nähere* und *vertrautere* Gemeinschaft ziehen wollte“⁴⁴⁹. Zweierlei fällt hier auf: Zum einen vergleicht Calvin das *Wort* (*verbum*), nicht die

certitudinem ante constare oportet, quam illa extare incipiat.

⁴⁴⁶ Vgl. OS III, 61, 26; I, 6, 1; ex Scriptura; OS III, 63, 10; [...], ubi reverenter amplectimur quod de se illic (sc. in Scriptura) testari Deus voluit.

⁴⁴⁷ Vgl. OS III, 69, 20f.; I, 7, 4; [...] ac paulo post videbimus, omnes Scripturae sacrae libros quibusque aliis scriptis longissime praecellere.

⁴⁴⁸ Vgl. OS III, 60, 25; I, 6, 1; [...] nempe sicuti senes, vel lippi, et quicunque oculis caligant, si vel pulcherrimum volumen illis obiciat, quanvis agnoscant esse aliquid scriptum, vix tamen duas voces contexere poterunt: specillis autem interpositis adiuti, distincte legere incipient: OS III, 61, 32; I, 6, 1; [...] in hunc tamen finem tendent omnia, Deum mundi opificem nobis patefieri in Scriptura, [...].

⁴⁴⁹ OS III, 60, 17ff.; I, 6, 1; ERGO quanquam hominum ingratitude satis superque omni patrocinio spoliatur fulgor ille qui in caelo et in terra omnium oculis ingeritur: sicuti Deus ut genus humanum involvat eodem reatu, cunctis sine exceptione numen suum delineatum in creaturis proponit: aliud tamen et melius adminiculum accedere necesse est quod nos probe ad ipsum mundi creatorem dirigat. Itaque non frustra verbi sui lumen addidit, quo innotesceret in salutem; atque hac prerogativa dignatus est quos voluit propius, et magis

Bibel (scriptura), mit der Offenbarung in der Natur. Wort und Natur sind Mittel der Offenbarung. Zum anderen wird das Verhältnis von Wort und Natur *komparativisch* gefasst: Das Wort ist das *bessere* Mittel der Offenbarung, das *nähere* und *vertrautere* Gemeinschaft mit Gott gewährt als die Offenbarung durch die Natur. Es intensiviert die persönliche Beziehung zwischen Gott und den Menschen, die er dieser Beziehung würdigt. Es wirkt das Heil der Menschen, das auf der Erkenntnis des Wortes Gottes (die *Lichtmetapher* ist zu beachten!) beruht. Darum gilt: „Diese Ordnung hat von Anfang an in seiner Kirche gehalten, daß er neben jener allgemeinen Bezeugung auch sein Wort gegeben hat, das ein *klareres* und *gewisseres* Mittel ist, ihn zu erkennen“⁴⁵⁰.

Calvin will mit dieser komparativischen Formulierung nicht sagen, dass Gottes Offenbarung in der Natur keinerlei Erkenntnis Gottes vermittelt. Gott gibt sich in der Natur zu erkennen, so dass Menschen „keine Entschuldigung haben“, wenn sie ihn nicht erkennen. „Hieraus lässt sich leicht annehmen, *wie viel den Menschen die allgemeine Offenbarung vermittelt der Schöpfung nützt*. Dieselbe nimmt uns lediglich jede Entschuldigung in Gottes Gericht und unterwirft uns gerechter Verdammnis. Wir wollen folgenden Unterschied setzen: diese allgemeine Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in seinen Geschöpfen ist hinsichtlich ihres eigenen Lichtes völlig klar, in Hinsicht unserer Blindheit aber ungenügend“⁴⁵¹. Unsere Sünde, welche diese Blindheit verursacht, verhindert also, dass Menschen Gottes klare Offenbarung in der Natur erkennen können. Weil Gott diese Sünde überwinden und Menschen sein Heil zuwenden möchte, begegnet er ihnen mit seinem lebendigen Wort, das jene Blindheit beendet. Er sorgt mit seinem Wort dafür, dass das, was er offenbart, von Menschen auch erkannt wird. In diesem Sinne ist es zum Heil des Menschen das *bessere* Mittel der Offenbarung als die Natur, womit aber nicht in Frage gestellt wird, dass Gottes Offenbarung in der Natur eine voll gültige Offenbarung ist. Es bleibt dabei, dass Gott sich in der Natur und im Wort offenbart.

3.1.2 Das Verhältnis zwischen *oracula Dei* und *opera Dei*

Gottes Offenbarung in der Natur geschieht durch seine *opera*. In Calvins Kommentar zu Ps 40,5 heißt es dementsprechend: Gotteserkenntnis wird „teils aus Gottes Wort, teils aus seinen Werken gewonnen. Freilich wird, wie wir schon sagten, der Anblick der Werke Gottes allein dieses Licht nicht in uns entzünden, wenn Gott uns nicht mit seinem Wort voranleuchtet und uns darin sein Wohlwollen offenbart. Wenn er uns aber zuerst verheißt, daß er uns gnädig sein werde, und uns dann durch sichere Beweise seine Güte bezeugt, so versiegelt er uns mit der Hand, was er mit seinem Munde geredet hat“⁴⁵². Ohne das Wort im Modus der Verheißung kann es demnach nicht zu einer rechten Erkenntnis Gottes aus den *opera Dei* kommen. Dieses Wort begegnet uns in der Schrift, so dass Calvin sagen kann: „Die Erkenntnis Gottes, die uns in der Schrift vor Augen gestellt wird, [ist] auf keinen anderen Zielpunkt ausgerichtet als

familiariter ad se colligere. Kursiv von Vfn.

⁴⁵⁰ OS III 61, 4ff.; I, 6, 1; Hunc ordinem ab initio erga Ecclesiam suam tenuit, ut praeter communia illa documenta verbum quoque adhiberet: quae rector est et certior ad ipsum dignoscendum nota. (1539-1554 et familiar est). Kursiv von Vfn.

⁴⁵¹ CO 49, 24; Röm 1,20; *In hoc ut sint inexcusabiles*. Hinc facile constat, quantum ex hac demonstratione homines consequantur : nempe ut nullam possint afferre defensionem in iudicium Dei quin iure sint damnabiles. Sit ergo haec distinctio: demonstrationem Dei, qua gloriam suam in creaturis perspicuam facit, esse, quantum ad lucem suam, satis evidentem: quantum ad nostram caecitatem, non adeo *sufficere*. Caeterum non ita caeci sumus, ut ignorantiam possimus praetexere quin perversitatis arguamur. R. Müller, Auslegung, Bd. 12, 26. Kursiv im lateinischen Text folgt dem Originaltext. Kursiv in der deutschen Übersetzung von Vfn.

⁴⁵² CO 31, 407; Ps 40,5; Nam ista persuasio non nascitur nobiscum: sed partim ex verbo Dei, partim ex operibus concipitur, quanquam solus operum Dei conspectus, ut nuper dixi, hanc lucem minime in nobis accenderet, nisi Deus verbo suo praelucens, benevolentiam nobis suam ostenderet. Ubi autem se nobis propitium fore pollicitus est, certis etiam documentis bonitatem suam testatam faciens, quod ore protulit, manu obsignat. R. Stockmann, Auslegung, Bd. 4, 418.

diejenige, deren Spuren uns aus der Kreatur entgegenleuchten. Wir werden nämlich erstlich zur Gottesfurcht und dann weiter zum Gottesvertrauen angeleitet, um ihn mit vollkommener Unschuld des Lebens und nicht mit erheucheltem Gehorsam verehren zu lernen und ganz an seiner Güte zu hängen!⁴⁵³ Calvin legt aber, wenn er das Verhältnis des Wortes und der Werke Gottes bedenkt, den Ton nicht auf die schriftliche Form der Bibel, sondern auf den lebendigen Zuspruchscharakter des Wortes. Diesen lebendigen Zuspruchscharakter haben die Werke Gottes nicht, wenngleich sie uns Gottes Güte bezeugen. Sie sind in gewisser Weise *wortbezogen*, weil sie uns Gottes Güte bezeugen, können dieses Zeugnis aber nur *zusammen* mit dem Wort ausrichten. Obwohl die Werke Gottes den Menschen vor seinem Wort begegnen, hat das zu hörende Wort deshalb den sachlichen Vorrang vor den Werken.

In diesem Sinne heißt es im Kommentar zu Acta 14,17: „Der Glaube entsteht nicht aus der bloßen Betrachtung von Himmel und von Erde, sondern aus dem Hören des Wortes. Daraus folgt, daß die Menschen nur unter Anleitung des Wortes zu einer heilsamen Erkenntnis Gottes gelangen können“⁴⁵⁴, und: „Die unsichtbare Gottheit wird zwar durch solche sichtbaren Dinge zur Schau gestellt, aber uns fehlen die Augen, sie zu sehen, wenn wir nicht durch Gottes innere Offenbarung, *durch Glauben*, erleuchtet werden“⁴⁵⁵ (vgl. *Institutio* I, 6, 4; Kommentar Ps 29; 93,5). Geschieht das, wird Menschen die Welt zur Repräsentation des Wesens Gottes. Sie trägt dann „das klare Gepräge des Schöpfers“ (Kommentar Röm 1,19) und ist „ein Spiegel“ oder „eine Erscheinung unsichtbarer Dinge“ (Kommentar Hebr 11,3) und ein „Herold“ oder „Zeuge“ (Kommentar Ps 19,1). Dann steht der Mensch nicht „wie ein müßiger Zuschauer vor der Schaubühne“, sondern genießt „von allem den Reichtum des Himmels und der Erde, damit er sich übe, seine (Gottes) Freigebigkeit zu preisen“⁴⁵⁶. Man darf also das Verhältnis von Gottes Offenbarung in der Natur und im Wort nicht so verstehen, dass das Wort bzw. die Schrift diese allgemeine Offenbarung ersetzt. Gottes Offenbarung im Wort öffnet allererst den rechten Zugang zu ihr. Parker fasst darum richtig zusammen: „The revelation in the opera dei does not teach us anything that the word does not teach us, but it is not therefore superseded by the word, for the marks of the Workman are indelibly imprinted upon His workmanship, and need to be perceived or acknowledged by us. The earlier, yet still remaining, revelation is not destroyed by the later, but is made clear by it“⁴⁵⁷.

3.2 Jesus Christus als scopus der Bibel

Die ausgezeichnete Bedeutung der Bibel sieht Calvin vor allem darin, dass sie der einzige Zugang zur Erkenntnis Jesu Christi ist und eindeutig den Heilsweg weist. Darum empfiehlt er dringend das Lesen der Bibel: Es gibt „kein anderes Buch als die heilige Schrift, Christum recht zu erkennen“⁴⁵⁸. „Wenn es nun so ist, folgt daraus, dass man mit dieser Lebenskraft die Schrift lesen soll, damit wir dort Christus auffinden. Wer sich von diesem Ziel abwendet, wie sehr er sich auch sein ganzes Leben zu lernen bemüht, der wird niemals zur Erkenntnis der

⁴⁵³ OS III, 87, 14ff.; I, 10, 2; Porro non in alium scopum destinatur, quae in Scirpturis nobis proponitur Dei notitia, quam quae in creaturis impressa nitet: nempe ad Dei timorem primum, deinde ad fiduciam nos invitat: quo scilicet et perfecta vitae innocentia, et non simulata obedientia colere illum discamus: tum ab eius bonitate toti dependere.

⁴⁵⁴ CO 48, 327f.; Acta 14,17; Verum enim est illud apostoli (Hebr. 11, 3): fide intelligi aptata fuisse verbo Dei saecula. Atqui fides non ex nudo et coeli et terrae intuitu concipitur, sed ex verbi auditu. Unde sequitur, non posse, nisi verbi directione ad salvificam Dei notitiam homines adduci. K. Müller, Auslegung, Bd. 11, 296.

⁴⁵⁵ OS III, 59, 6ff.; I, 5, 14; [...] ita significans, invisibilem divinitatem repraesentari quidem talibus spectaculis: sed ad illam perspicendam non esse nobis oculos nisi interiore Dei revelatione per fidem illuminentur. Kursiv von Vfn.

⁴⁵⁶ CO 48, 328; Acta 14,17; Hominem ergo non posuit Deus in terra, ut sit tanquam in theatro otiosus operum suorum spectator, sed dum omnibus coeli et terrae opibus fruitur, *ut in celebranda dei largitate se exerceat*. K. Müller, Auslegung, Bd. 11, 297.

⁴⁵⁷ T. H. L. Parker, Calvin's Concept of Revelation, 342-343.

⁴⁵⁸ CO 47, 125; Joh 5,39; Primo igitur tenendum est, non aliunde quam ex scripturis Christum rite cognosci.

Wahrheit kommen“⁴⁵⁹. Wichtig ist, dass Calvin bei solchen Aussagen die ganze Schrift im Auge hat, als deren Mitte er Jesus Christus betrachtet. Denn die „Offenbarung Christi hat nicht erst im Evangelium begonnen. Der, den Gesetz und Propheten vorher bezeugten, ist im Evangelium selber erschienen“⁴⁶⁰. Christus ist der „Grundstein des Alten Bundes und der Bund der wechselseitigen Gemeinschaft zwischen Gott und Volk“⁴⁶¹. In ihm gründet die Einheit des Alten und Neuen Testaments. Was das für das Verständnis und die Auslegung des Alten Testaments bedeutet, soll im Folgenden näher expliziert werden.

3.2.1 Das Verständnis des Alten Testaments

Über die Offenbarungsworte in der Väterzeit sagt Calvin in *Institutio* I, 6, 2: „Ob sich nun Gott den Vätern durch Orakel und Gesichte kundgetan oder ihnen durch Vermittlung und Dienst von Menschen mitgeteilt hat, was sie den Nachfahren überliefern sollten – auf keinen Fall läßt sich bezweifeln, daß in ihr Herz die Lehre mit solch unerschütterlicher Gewißheit eingegraben war, daß sie fest überzeugt waren und klar sahen: was sie erfahren hatten, das kam von Gott. Denn Gott hat zu allen Zeiten seinem Wort eine unzweifelhafte Glaubwürdigkeit verliehen, die über alles menschliche Denken hinausgeht“⁴⁶². Hier fällt das betonte Reden von der *doctrina* ins Auge, die den Vätern mitgeteilt wurde. Sie basiert als Mitteilung Gottes auf der dynamischen Beziehung zwischen Gott und den Vätern. Calvin charakterisiert diese Beziehung als „Bund des ewigen Lebens“. Die existentielle Erfahrung des Wirkens Gottes in diesem Bunde bewirkte die Gewissheit, dass die Lehre, die zur Erkenntnis Gottes und zum Heil führt, von Gott stammt. Es handelt sich um einem „Schatz der heilbringenden Lehre“⁴⁶³, wobei zu beachten ist, dass Calvin diesen Schatz nicht unmittelbar christologisch versteht, sondern dass er auf ein dynamisch-geschichtliches Verständnis der Lehre aus ist, die zu Jesus Christus hinleitet. Erhellend ist in dieser Hinsicht die Darstellung des Gesetzes Gottes in seinem Kommentar *Jesaja Argumentum*: „Der Hauptinhalt des Gesetzes aber ist ein dreifacher. Es enthält erstens sittliche Vorschriften, zweitens Drohungen und Verheißungen, drittens den göttlichen Gnadenbund, der auf Christus gegründet ist und auch alle besonderen Verheißungen in sich befaßt“⁴⁶⁴.

Über das Gesetz im ersten und zweiten Sinne sagt Calvin: „Die Verheißungen und Drohungen sodann, welche Mose im allgemeinen ausgesprochen hatte, wenden sie [die Israeliten] auf ihre Zeit an und bestimmen deren Gestalt genauer“⁴⁶⁵. Es kommt also im Prozess der Auslegung des Gesetzes zu seiner Präzisierung, so dass gelten kann: „Was bei Mose von Christo und seiner Gnade dunkel angedeutet wurde, das stellen sie [die Israeliten] in größerer Klarheit an das Licht und bringen zahlreichere und stärkere Zeugnisse für den Bund der frei geschenkten Gnade bei“⁴⁶⁶. Für das Neue Testament ist auf dieser Linie zu

⁴⁵⁹ CO 47, 125; Joh 5,39; Quod si ita est, sequitur hoc animo legendas esse scripturas ut illic inveniamus Christum. Quisquis ab hoc scopo deflectet, utcumque discendo se fatiget tota vita, nunquam ad scientiam veritatis perveniet.

⁴⁶⁰ CO 47, 125; Joh 5,39; Neque enim in evangelio primum manifestari coepit Christus, sed qui a lege et prophetis testimonium habebat palam se in evangelio exhibuit. A. Fürer, Auslegung, Bd. 10, 150.

⁴⁶¹ CO 36, 22; Jes Argum.; [...] *qui et foederis erat fundamentum et vinculum mutuae inter Deum et populum coniunctionis* : quapropter omnis summa promissionum ad eum referenda. Kursiv im Originaltext.

⁴⁶² OS III, 62, 1ff.; I, 6, 2; Sive autem per oracula et visiones Patribus innotuit Deus, sive hominum opera et ministerio suggestit quod deinde per manus posteris traderent: indubium tamen est insculptam fuisse eorum cordibus firmam doctrinae certitudinem, ut persuasi essent, atque intelligerent a Deo profectum esse quod didicerant.

⁴⁶³ OS III, 62, 30; I, 6, 2; salvificae doctrinae thesaurum (1539).

⁴⁶⁴ CO 36, 19; Jes Argum.; Lex autem tria potissimum continet. Primum doctrinam vitae: deinde minas et promissiones: tertio foedus gratiae, quod in Christo fundatum omnes in se speciales promissiones complectitur. J. Köberle, Auslegung, Bd. 6, 3. Kursiv im Originaltext.

⁴⁶⁵ CO 36, 19; Jes Argum.; Minas vero et promissiones quas in genere Moses promulgaverat, ipsi accommodant suo tempori, easque in specie designant.

⁴⁶⁶ CO 36, 19; Jes Argum.; Postremo, quae obscurius apud Mosem de Christo et gratia eius habentur, declarant

sagen: „Früher hat Gott geredet durch die Propheten, jetzt durch den Sohn; damals zu den Vätern, jetzt zu uns; dort in mannigfacher Weise, hier im Ende der Zeit“⁴⁶⁷. Demnach können wir im Sinne Calvins die Verheißungen und Drohungen im Alten Testament so verstehen, dass sie als *Gestalt* der Offenbarung Gottes nur die Zeitgenossen des Mose bzw. das Volk Israel betrafen, in dieser Gestalt aber über sich hinaus weisen auf den *Gehalt* der Offenbarung, nämlich „den göttlichen Gnadenbund, der auf Christus gegründet ist“. Die *Gestalt* ist geschichtlich und zeitlich, die Tatsache (*res*) des Heils bzw. die Wahrheit, die Gott mitteilen will, aber unveränderlich.⁴⁶⁸

Es lässt sich also mit Neuser feststellen, dass Calvin die Lehre, die in Christus offenbar ist, aus dem Zusammenhang „heilsgeschichtlich sich entwickelnde(r) Lehren“⁴⁶⁹ versteht. Er sieht sie als die „Steigerung“ der Offenbarung im Sinne der Verdeutlichung: „Denn der Herr hat bei der Darbietung des Bundes seiner Barmherzigkeit eine rechte Verteilung und Ordnung innegehalten: je näher die Zeit kam, da die volle Enthüllung geschehen sollte, desto größere Herrlichkeit ließ er in tagtäglicher Steigerung kundwerden!“⁴⁷⁰ Die Offenbarung Jesu Christi steckt dunkel schon im Alten Bund und tritt erst im Neuen Bund ganz ans Licht (vgl. *Institutio* II, 11, 4). Der Unterschied zwischen beiden aber besteht in der Geltungsweise des Heils (vgl. *Institutio* II, 10, 2 u. II, 11, 1). Im Alten Bund hat es durch das Gesetz und die Propheten die Gestalt der Verheißung in einer bestimmten Situation, in der Gott sich auf besondere Weise auf Menschen einlässt und sie erkennen lässt, dass er der Urheber des Heils ist.⁴⁷¹

3.2.2 Das Ende des Gesetzes in Röm 10,4

Aus meiner Darstellung ergibt sich, dass Calvin die Aussage des Paulus, Jesus Christus sei *τέλος τοῦ νόμου* (*finis legis*) (Röm 10,4) in dem Sinne verstehen muss, dass er Ziel und Absicht des Gesetzes und insofern sein Ende ist: „Alles was das Gesetz lehrt, vorschreibt, verspricht, hat stets Christum zum Ziele“⁴⁷² und das Gesetz kam nicht, „um das erwählte Volk von Christus wegzuführen, sondern vielmehr um sein Herz bis zu dessen Ankunft in Erwartung zu halten, sein Verlangen immer neu zu entfachen und es im Warten zu stärken, damit es nicht bei dem langen Verzug vom Wege abkomme“⁴⁷³. Calvin sieht das „Ende des Gesetzes“ unter der Spannung von Verheißung des Heils und Erfüllung der Verheißung. Die Verheißung des Heils, die Gott von Anfang der Welt an offenbart,⁴⁷⁴ ging für Calvin im Neuen Bund durch Christus in Erfüllung, indem Christus im Fleisch offenbart wurde (vgl. Kommentar Mt 5,17-18): Die „Gerechtigkeit, die in den Geboten zum Ausdruck kommt, lehrt

apertius, plenioraque *gratuiti foederis* et uberiora testimonia afferunt.

⁴⁶⁷ CO 55, 9; Hebr 1,1; Deus loquutus est Olim per prophetas: Nunc per filium. Tunc patribus: Nunc autem nobis. Tunc multifariam: Nunc ut in fine temporum.

⁴⁶⁸ Vgl. CO 55, 9; Hebr 1,1; Hoc iacto fundamento, consensus inter legem et evangelium statuitur: quia Deus qui semper est sui similis, et cuius sermo constans est, ac immobilis veritas, utrisque communiter est loquutus.

⁴⁶⁹ W. Neuser, Calvins Verständnis, 51.

⁴⁷⁰ OS III, 420, 4ff.; II, 10, 20; Hanc enim oeconomiam et hunc ordinem in dispensando misericordiae suae foedere tenuit Dominus, ut quo propius temporis progressu ad plenam exhibitionem accedebatur, ita maioribus in dies revelationis incrementis illustraret.

⁴⁷¹ Meiner Ansicht nach versteht Calvin die Verheißung nicht nur als Heilsinhalt, sondern als die Heilsverkündigung in konkreter Form. Denn er verwendet die Verheißung als Plural, z. B. Verheißungen des Gesetzes (*Institutio* II, 7, 2 u. 4) oder Verheißungen des Evangeliums (*Institutio* II, 10, 3).

⁴⁷² CO 49, 196; Röm 10,4; Imo quidquid doceat lex, quidquid praecipiat, quidquid promittat, semper Christum habet pro scopo.

⁴⁷³ OS III, 326, 22ff.; II, 7, 1; EX continua illa, quam retulimus, serie colligere licet Legem non ideo post mortem Abrahae quadringentis circiter annis fuisse superadditam, ut electum populum a Christo abduceret: imo ut suspensos teneret animos usque ad eius adventum, accenderet etiam eius desiderium, et in expectatione confirmaret ne longiore mora deficerent.

⁴⁷⁴ CO 49, 9; Röm 1,2; [...] siquidem ipse cum suo evangelio promissus ab exordio mundi fuit et semper expectatus: Er (Christus) ist ja mit seinem Evangelium von Anfang der Welt an verheißen und erwartet worden.

man solange vergeblich, bis sie uns Christus durch gnädige Zurechnung und durch den Geist der Wiedergeburt zuteil werden läßt. Deshalb nennt er Christus mit Recht die ‚Erfüllung‘ oder auch das ‚Ende‘ des Gesetzes“⁴⁷⁵. Das Evangelium Christi von Ewigkeit her ist geistlich verborgen in der irdischen Entwicklung der Heilsgeschichte. Deshalb bezeichnet Calvin das Königtum Davids als „Teil des Gesetzes“⁴⁷⁶. Er bindet die Heilsgeschichte Gottes an deren Ausführung durch die von Gott Berufenen in der geschichtlich begrenzten Situation und stützt die Zuverlässigkeit des Evangeliums mit dem Hinweis auf dessen Alter: „Weil aber [angebliches] hohes Alter oft nur eine Erdichtung ist, fügt [Paulus] Zeugen an, und zwar allgemein bekannte, um jeden Verdacht auszuschließen, nämlich Gottes Propheten“⁴⁷⁷. Für Calvin ist das evident, weil die Verheißung des Heils die Essenz des Gesetzes ist und als solche sowohl im Gesetz wie auch im Evangelium, wo sie erfüllt wird, gültig bleibt. Das Evangelium von Christus ist das Wesen oder die „Seele des Gesetzes“⁴⁷⁸. Aufgrund dessen vertritt Calvin die Meinung, dass man das Evangelium, nämlich das Heil durch Jesus Christus, im Modus der Verheißung auch im Gesetz wahrnehmen kann: „Mose redet gar nicht vom Gesetz allein, sondern von der ganzen Lehre Gottes im Allgemeinen, die das Evangelium mit in sich aufnimmt“⁴⁷⁹. Jesus Christus als der „Grundstein der Verheißungen des Alten Bundes“⁴⁸⁰ und als „Bürge des alten Bundes“ (vgl. *Institutio* II, 10, 23) ist im Gesetz enthalten,⁴⁸¹ deshalb führt Calvin weiterhin aus: „Denn ohne Jesus Christus ist das Gesetz leer und inhaltslos“⁴⁸² und „Wie kann das Gesetz ohne Christum das mitteilen? An dieser Stelle muss gelehrt werden, dass das Gesetz ja nur durch Christum Leben hat“⁴⁸³.

3.2.3 Die Bedeutung des hebräischen Textes bei der Auslegung des Alten Testaments

Ich wähle, um Calvins Auslegungsmethode des Alten Testaments zu illustrieren, einerseits seine Interpretation von Texten aus, die im Neuen Testament zitiert werden (Ps 40,7-9; Hebr 10,5; Jes 64,4; I Kor 2,9; Jes 9,1-2; Mt 4,15), und andererseits seine Auslegung als „messianisch“ geltender Texte (Ps 72,1; Ps 88,4; Gen 3,15).

Calvin geht im Kommentar zu Ps 40,8 davon aus, dass der Verfasser des Hebräerbriefes in Hebr 10,5⁴⁸⁴ den Psalmtext anders interpretiert als er ursprünglich gemeint war. Erstens: Der Apostel schränkt scheinbar nur auf Christus ein, was David von allen Erwählten aussagt. Zweitens: Der Hebräerbrief handelt von der Abschaffung der Opfer des Gesetzes, während David nur zum Ausdruck bringt, dass die Opfer dem Herrn im Vergleich mit dem wahren Gottesdienst nicht angenehm sind. Drittens: Die unterschiedliche Interpretation liegt an der unangemessenen griechischen Übersetzung des hebräischen Textes.

⁴⁷⁵ OS III, 328, 30ff.; II, 7, 2; Nam priore quidem significat frustra doceri iustitiam praeceptis, donec eam Christus et gratuita imputatione et spiritu regenerationis conferat. Quare merito Christum vocat complementum Legis, vel fidem.

⁴⁷⁶ OS III, 328, 1f.; II, 7, 2; Atque hic obiter notandum est, regnum quod tandem erectum fuit in familia Davidis, esse Legis partem [...].

⁴⁷⁷ CO 49, 9; Röm 1,2; Iam quia fabulosa est saepe antiquitas, adiungit testes, et eos quidem classicos, ad suspicionem omnem eximendam; nempe Dei Prophetas.

⁴⁷⁸ CO 47, 124; Joh 5,38; legis animam.

⁴⁷⁹ CO 49, 198f.; Röm 10,6; Ergo non legem solam designat, sed totam in genere Dei doctrinam, quae evangelium sub se comprehendit.

⁴⁸⁰ OS III, 423, 13f.; II, 11, 1; Hac ratione nihil impediunt quominus eadem maneat veteris ac novi Testamenti promissiones, atque idem ipsarum promissionum fundamentum, Christus.

⁴⁸¹ OS III, 405, 28f.; II, 10, 3; Clarissime ergo demonstrat Apostolus ad futuram vitam praecipue spectasse testamentum Vetus, quum sub eo dicit Evangelii promissiones contineri.

⁴⁸² CO 47, 124; Joh 5,38; Nam lex sine Christo inanis est nec quidquam habet solidi.

⁴⁸³ CO 47, 125; Joh 5,39; Quomodo enim sine Christo vitam lex conferet, qui solus eam vivificat? Caeterum docemur hoc loco, ex scripturis petendam esse Christi notitiam.

⁴⁸⁴ Hebr 10,5; Darum spricht er, als er in die Welt kommt: »Schlachtopfer und Opfergabe hast du nicht gewollt, einen Leib aber hast du mir bereitet [...]«.

Der Apostel liest hier statt: „die Ohren hast du mir aufgetan“ – „den Leib hast du mir bereitet“⁴⁸⁵. Calvin legt also (auch gegenüber dem griechischen Text der LXX) ausgesprochenen Wert auf den hebräischen Text und bekundet damit sein Interesse am *eigentlichen* Sinn des alttestamentlichen Textes.

Dieses Interesse zeigt sich auch in seinen Kommentar zu Jes 64,4 und I Kor 2,9⁴⁸⁶. Calvin bemängelt, dass Paulus nicht den hebräischen Text als Quelle verwendet und dadurch den Wortlaut des Textes Jes 64,4 verändert. In vergleichbarer Weise wird kritisiert, wie Matthäus (Mt 4,15-16)⁴⁸⁷ Jes 9,1-2 versteht. „Matthäus (4,15f), der unsere Stelle zitiert, scheint ihr einen fremden Sinn unterzulegen. Denn er sieht unsere Weissagung erfüllt, als Christus an der Meeresküste predigte“⁴⁸⁸. „Der Prophet redet freilich nur von dem Untergang des Volkes; aber in demselben wird uns wie in einem Spiegel die Lage des ganzen Menschengeschlechtes vorgehalten, vor der Erlösung durch Christi Gnade“⁴⁸⁹.

Der Vorrang der hebräischen Texte und damit auch das Ernstnehmen der historischen Kontexte dieser Texte stehen bei Calvin gegen eine allzu direkte und einseitige christologische Interpretation des Alten Testaments. Das zeigt sich exemplarisch an seiner Auslegung von Gen 3,15, einer in der Geschichte der Kirche immer wieder christologisch interpretierten Stelle: „Und ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem Nachkommen und ihrem Nachkommen; der soll dir den Kopf zertreten, und du wirst ihn in die Ferse stechen“⁴⁹⁰. Calvin problematisiert hier diejenige Auslegung des Wortes „dieselbe“ (*ipsa*) im lateinischen Text, welche das auf die Mutter Jesu Christi bezieht. Er bezeichnet ein solches Missverständnis als „ein Beispiel der Unwissenheit und Gedankenlosigkeit“⁴⁹¹. Seiner Ansicht nach geht dieses Missverständnis auf sprachliches Unvermögen zurück. Die „Gelehrten der katholischen Kirche“ halten die hebräische und griechische Handschrift nicht für die Textquelle, und sie vergleichen zum Verständnis des Textes nicht die lateinischen Lesarten.⁴⁹² Ohne philologische Kompetenz ist demnach eine sachgerechte Auslegung alttestamentlicher Texte nicht möglich. Darüber hinaus ist der Wortsinn streng zu beachten. Calvin lehnt es darum ab, den Begriff „Samen“ auf eine einzige Person, Jesus, zu beziehen.⁴⁹³ „Same“ ist vielmehr als Sammelbegriff für

⁴⁸⁵ Vgl. CO 31, 412; Ps 40,8; Restat scrupulus unus: quia videtur Apostolus in Epistola ad Heb. 10, 5, violenter locum hunc torquere, dum ad Christum solum restringit quod praedicatur de omnibus electis, et praecise contendit abrogata esse legis sacrificia, quae tantum per comparisonem negat David Deo grata esse: et graeci interpretis potius quam prophetae verba recitans, plus colligit quam Davidi propositum fuerit docere.

⁴⁸⁶ I Kor 2,9; sondern wie geschrieben steht: »Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben.«

⁴⁸⁷ Mt 4,15f.; »Land Sebulon und Land Naftali, gegen den See hin, jenseits des Jordan, Galiläa der Nationen: Das Volk, das in Finsternis saß, hat ein großes Licht gesehen, und denen, die im Land und Schatten des Todes saßen, ist Licht aufgegangen.«

⁴⁸⁸ CO 36, 189; Jes 9,2; Matthaeus hunc locum citans (4, 15. 16), videtur ipsum in alienum sensum torquere. Ait enim impletum esse hoc vaticinium, quum Christus circa oram maritimam concionaretur.

⁴⁸⁹ CO 45, 146; Mt 4,13; De gentis quidem excidio sermo habetur apud prophetam, sed quasi in speculo describitur conditio humani generis, donec Christi gratia liberetur. W. Kolffhaus, Auslegung, Bd. 8, 148.

⁴⁹⁰ Vgl. Calvin übersetzt die Bibelstelle Gen 3,15 folgendermaßen: Et inimicitias ponam inter te et inter mulierem, et inter semen tuum et semen eius: *ipsum* vulnerabit te in capite, et tu vulnerabis ipsum in calcaneo: CO 23, 52; Gen 3,15.

⁴⁹¹ CO 23, 71; Gen 3,15; Locus hic nimis luculento documento est quanta fuerit in papatu doctorum omnium et inscitia et socordia et incuria.

⁴⁹² Vgl. CO 23, 71; Gen 3,15; Qui hebraicos vel graecos codices consuleret, nemo inter eos fuit, vel qui saltem latina inter se exemplaria conferret.

⁴⁹³ Vgl. CO 23, 71; Gen 3,15; Communi igitur errore vitiosissima lectio recepta fuit. Deinde inventa est scriilega expositio, dum sanctae Christi matri aptarunt quod de semine dictum erat. In verbis quidem Mosis nulla est ambiguitas: de sensu vero mihi non convenit cum aliis. Nam semen pro Christo sine controversia accipiunt: ac si dictum foret, exoriturum ex mulieris semine aliquem qui serpentis caput vulneraret. Eorum sententiam libenter meo suffragio approbarem, nisi quod verbum seminis nimis violenter ab illis torqueri video. Quis enim concedet nomen collectivum de uno tantum homine accipi?

„Menschengeschlecht“ oder für die „Nachkommen im allgemeinen“⁴⁹⁴ zu verstehen. Der Bezug zur christologischen Auslegung dieses Textes wird dann so hergestellt, dass die Nachkommen Adams den Kampf gegen den Teufel nicht gewinnen können⁴⁹⁵ und dass sich deshalb der Horizont zu Christi Sieg über ihn auftut. Wo sich dieser Bezug aber nur mit Willkür gegen den Textsinn herstellen lässt, lehnt Calvin ihn ab.

In seinem Kommentar zu Ps 72,1⁴⁹⁶ verteidigt Calvin z. B. die Juden, die diese Bibelstelle nicht christologisch verstehen: „Den Psalm aber kurzweg auf Christi Königtum zu beziehen, ist eine Gewaltsamkeit. Wir sollen den Juden nicht Berechtigung zu dem Vorwurf geben, als wollten wir alles ohne weiteres dahin verdrehen, daß es auf Christus zielt“⁴⁹⁷. Auch im Kommentar zu Ps 88,6⁴⁹⁸ lehnt Calvin die christologische Auslegung Augustins ab: „Denn Augustins Auslegung, der Freie unter den Toten sei Christus, der kraft seines besonderen Vorrechtes den Sieg über den Tod erlangte, so dass derselbe nicht über ihn herrschen durfte, ist zu künstlich und trifft die Meinung des Psalmisten nicht“⁴⁹⁹.

Diese Beispiele mögen genügen, um zu belegen, wie wichtig für Calvins Auslegung des Alten Testaments die Erfassung der historisch und philologisch genauen Textgestalt war. Die oben dargestellte heilsgeschichtliche Periodisierung des Zeugnisses des Alten Testaments ermöglichte es ihm, die Texte in ihrem Eigensinn ernst zu nehmen und sie nicht willkürlich christologisch zu überfremden. Sein Verständnis der Bibel als Dokumentation fortwährend deutlicher werdender Offenbarung führte zur Akzeptanz von Schriftstellen, die zeigen, wie sich Gott in einer bestimmten historischen Situation offenbart hat, ohne das christologische Ziel dieser Offenbarung zu erkennen zu geben. Der christliche Ausleger des Alten Testaments kennt dieses Ziel allerdings, so dass für ihn der Horizont für die christologische Interpretation des Alten Testaments offen bleibt.

3.3 Zusammenfassung und Bewertung

Es lässt sich zusammenfassen: Erstens: Calvin versteht die geschriebene Bibel und die Natur als Mittel für die Erkenntnis Gottes, wobei das Wort Gottes als Mitteilung der Offenbarung die sachliche Priorität hat. Entscheidend ist *das Hören* des Wortes Gottes, das durch die dynamische Beziehung von Gott auf den Menschen ermöglicht wird. Zweitens: Die spezielle Offenbarung in der geschriebenen Bibel kann demnach effektiver als die allgemeine Offenbarung in der Natur zur Erkenntnis des Heils hinleiten und vor allem das Hemmnis der Sündhaftigkeit der Menschen überwinden. Calvin hat, wenn er das Verhältnis zwischen dem Wort und den Werken Gottes erörtert, bei der Verwendung des Begriffes „Wort Gottes“ nicht die schriftliche Form der Bibel, sondern den lebendigen Zuspruch des Wortes im Blick, der Glauben durch Hören begründet. Dieser Zuspruch kulminiert in der Mitteilung der speziellen Offenbarung als „*doctrina*“ des Heils in Jesus Christus, ist aber auch schon in der Heilsgeschichte zu vernehmen, die auf Christus hinführt. Denn das Alte Testament ist in Calvins Sicht ein geschichtlich-dynamisch sich entwickelnder Zeugnis vom Heil mit einer

⁴⁹⁴ CO 23, 71; Gen 3,15; Generaliter ergo semen interpretor de posteris.

⁴⁹⁵ Vgl. CO 23, 71; Gen 3,15; Sed quum experientia doceat, multum abesse quin supra diabolum victores emergant omnes filii Adae, ad caput unum venire necesse est, ut reperiamus ad quos pertineat victoria.

⁴⁹⁶ Ps 72,1: Gott, gib dem König deine Rechtssprüche und deine Gerechtigkeit dem Königssohn.

⁴⁹⁷ CO 31, 664; Ps 72,1; Qui simpliciter vaticinium esse volunt de regno Christi, videntur nimis violenter torquere verba. Deinde semper cavendum est ne Iudaeis obstrependi detur occasio, ac si nobis propositum esset sophisticè ad Christum trahere quae directe in eum non competunt. K. Müller, Auslegung, Bd. 4, 685.

⁴⁹⁸ Ps 88,5f.: Ich bin gerechnet zu denen, die in die Grube hinabfahren. Ich bin wie ein Mann, der keine Kraft hat, unter die Toten hingestreckt, wie Erschlagene, die im Grab liegen, derer du nicht mehr gedenkst. Denn sie sind von deiner Hand abgeschnitten.

⁴⁹⁹ CO 31, 806f.; Ps 88,6; Primo se liberum esse dicit inter mortuos, quod inutilis esset ad omnia vitae munera, et quasi a mundo alienatus. Illa enim Augustini argutia nihil ad prophetæ mentem, Christum vocari liberum inter mortuos, quia singulari privilegio victoriam adeptus est, ne mors in eum dominaretur. H. Grob, Auslegung, Bd. 5, 151.

dazu gehörenden Auslegungsgeschichte. Unter dem Walten der Vorsehung Gottes führen die Verheißungen des Heils im Sinne „heilsgeschichtlich sich entwickelnde Lehre“ zu seiner Erfüllung in Christus hin. Für sich und als solche aber können die alttestamentlichen Zeugnisse nicht als Mitteilung dieser Erfüllung verstanden werden. Calvin legt deshalb auf den *sensus literaris* des Alten Testaments, der es verbietet, die *doctrina* direkt mit dem Heil in Jesus Christus zu identifizieren, großen Wert.

4. Die Autopistie (Selbstbeglaubigung) der Heiligen Schrift⁵⁰⁰

Nachdem wir gezeigt haben, in welcher differenzierter Weise Calvin die Herkunft, Absicht und Einheit der ganzen Schrift in Gottes Offenbarungshandeln begründet sieht, wenden wir uns wieder der Bedeutung der Inspiration für die herausragende Stellung zu, die Calvin der Bibel im Unterschied zu allen anderen menschlichen Büchern zugesprochen hat. Eine besondere Rolle für diese Wertschätzung der Schrift spielt Calvins Anschauung von der Autopistie, also der *Selbstbeglaubigung* der Schrift, die in der Calvin-Forschung auch als *Selbstevidenz* verstanden wird. Das bedeutet: Die Schrift beglaubigt sich nicht nur selbst und ist also auf keine Beglaubigung von außen angewiesen. Sie macht sich durch das, was in ihr steht, für Menschen, die sich ihr aussetzen, selbst einleuchtend. Die Frage ist, ob und wie diese von Calvin behauptete Eigenschaft der Schrift auf die Schriftinspiration zurück zu führen ist, so dass diese Eigenschaft ihrerseits zum Beleg für die Inspiration wird, wie etwa Murray⁵⁰¹, Muller⁵⁰² und Puckett⁵⁰³ behaupten.

⁵⁰⁰ Der fundamentalistische Theologe Ch'anguk Chöng sieht in der Inspiration die Grundlage der Selbstbeglaubigung der Heiligen Schrift. Die Schrift enthält darum, wie unter Berufung auf I Kor 2,13-14 behauptet wird, die grundlegende Basis ihrer Beglaubigung. Ders., Söongkyöungüi Chachüngsöngkwa Kwönwi (Die Selbstbeglaubigung der Bibel und ihre Autorität). 248-254.

⁵⁰¹ J. Murray, Sovereignty, 50.

⁵⁰² R. A. Muller, Foundation, 18. Vgl. Einleitung 2.2.3.

⁵⁰³ D. L. Puckett, Old Testament, 46.

4.1 Analyse des Sprachgebrauchs

4.1.1 Verwendungen von αὐτόπιστος⁵⁰⁴

Calvin verwendet das Wort αὐτόπιστος als Kennzeichnung des Wesens der Schrift zum einen in seiner *Defensio sanae et orthodoxae dotrinae de servitute et liberatione humani arbitrii* [im Folgenden *Responsio contra Pighium*] (1543), zum anderen in dem Widmungsschreiben an Eduard VI, König von England (1551), und drittens in der letzten Ausgabe der *Institutio* I, 7, 5 (1559). Darüber hinaus finden sich Belege in den Kommentaren zu Hebr 6,18 (1549) und zu II Petr 1,19 (1551).⁵⁰⁵

In der *Responsio contra Pighium*, in der Calvin sich gegen die Autorität der römischen Kirche in Hinblick auf die Auslegung der Bibel wendet, heißt es: „Grundsätze (aus den Schriften) müssen jedoch *in sich selbst glaubwürdig* sein: Diese Sache erfordert höchste Klarheit“⁵⁰⁶. Nicht die Auslegungsautorität der römischen Kirche (*definitio ecclesiae*) verschafft der Schrift Glaubwürdigkeit. Die Schrift sorgt kraft der in ihr enthaltenen *doctrina* (nicht kraft der Buchstaben!) selbst dafür. Der *sermon Dei*, wie der Kommentar zu Hebr 6,18 (1549) und zu II Petr 1,19 (1551) ausführt, ist αὐτόπιστος. Denn „was Gott spricht, ist sichere Wahrheit und durch sich selbst glaubwürdig“⁵⁰⁷. Die „Lehre des Evangeliums“⁵⁰⁸ als Inhalt

⁵⁰⁴ Calvin übernimmt das griechische Lehnwort αὐτόπιστος wahrscheinlich vom Aristoteles-Kommentar des griechischen Philosophen Themistius. Dieses Wort befindet sich zweimal in seinem Aristoteles-Kommentar *Quae fertur in Aristotelis Analyticorum Priorum liberum I* (vgl. 145.19 u.20). Ob Calvin ihn kannte und las, ist nicht überprüfbar. Aber man sollte erstens im Blick haben, dass Calvin bereits den Aristoteles-Kommentar des Themistius zu *De anima* in der *Institutio* (1559) I, 15, 6 u. 2, 2, 23 erwähnt. Zweitens muss in Bezug auf die Universitätsstudienzeit Calvins (1523-1533) in Paris beachtet werden, dass Calvin mit dem Erlernen der „sieben freien Künste“ begann und die Logik des Aristoteles damals im Curriculum war: „The third stage in the course consisted of elementary logic, studied by means of the *summulae*, an abridgment of Aristotle’s *Organon*. If Jean Gerson’s regulations as Chancellor of the University were still in force, the boys would have to learn the *summulae* by heart ‘even if they do not at once understand them’. [...] The books of which we are particularly speaking were some of the works of Aristotle. It is true that certain medieval writings were also studied, but they lived in the light of Aristotle. Aristotle was read in Latin translations, of course, and most often it was Aristotle as transmitted by his Arabian or medieval commentators; but nevertheless, Aristotle whose sway, ‘the longest tyranny that has ever been exercised’, was only now beginning to draw to its end. The reform of the arts curriculum in 1452 has stipulated the use of certain works, but the lists we have do not agree. We are therefore reduced to saying that no doubt the demand was still in force that the text of Aristotle should be expounded point by point, passage by passage, together with the opinions of his commentators” in: T. H. L. Parker, John Calvin: A Biography, 10. „Once this elementary grounding in logic had been completed, the students were ready to move on to the study of Aristotle’s *Logic* in its entirety”, in: A. E. McGrath, A Life of John Calvin, 34-35. Zu beachten ist, dass das *Organon* des Aristoteles als gesammeltes Werk aus *Categoriae*, *De interpretatione*, *Analytica priora* und *posteriora*, *Topica* und *De sophisticis elenchis* besteht. Es ist möglich, dass Calvin die Aristoteles-Kommentare des Themistius schon kannte.

⁵⁰⁵ In seinem Kommentar II Petr 1,19 und im Widmungsschreiben an Eduard VI, König von England, dekliniert Calvin αὐτόπιστος nicht, während er in der Schrift *Responsio contra Pighium* und im Kommentar zu Hebr 6,18 kongruent zum Bezugswort dekliniert. Auffällig ist, dass er in der *Institutio* (1559) das Nomen αὐτόπιστον (n.) verwendet. Dennoch gehe ich bei meiner Untersuchung davon aus, dass Calvin beim griechischen Wort αὐτόπιστος den axiomatischen Sinn gekannt hat.

⁵⁰⁶ CO 6, 272; Atque istud sane perquam est ridiculum, quod dum, ob dubios et obscuros scripturae sensus, ad ecclesiae definitionem vult nos trahere, principium suum ex scripturis sumit. Atqui principia αὐτόπιστα esse oportet: quae res summam claritatem requirit. Scriptum est, inquit, surgent pseudoprophetae, et seducent multos in nomine meo. „Und überhaupt ist jenes in der Tat ganz und gar lächerlich, daß er (Pighius), während er wegen zweifelhafter und dunkler Bedeutungen der (Heiligen) Schrift uns zu einer Definition der Kirche verleiten will, sein (eigenes) Prinzip aus den Schriften nimmt. Grundsätze (aus den Schriften) müssen jedoch *in sich selbst glaubwürdig* sein: Diese Sache erfordert höchste Klarheit. Es steht geschrieben, sagt er, es werden falsche Propheten aufstehen und viele in meinem Namen verführen.“ Eigene Übersetzung.

⁵⁰⁷ CO 55, 80; Hebr 6,18; Ergo sermo Dei certa est veritas καὶ αὐτόπιστος: quum vero additur iusiurandum, quasi cumulus ad plenam mensuram accedit.

⁵⁰⁸ CO 55, 455; II Petr 1,19; Caliginem vero exponunt, dum suspensi adhuc haesitant, necdum evangelii doctrina tanquam αὐτόπιστος recipitur (vermutlich ein Druckfehler von αὐτόπιστος).

der Schrift beglaubigt sich selbst, sagt Calvin im Kommentar II Petr 1,19 dementsprechend. Beglaubigungen der Schrift, die auf der „Willkür“ der römischen Kirche beruhen, verdanken sich dagegen einer angemessenen menschlichen Autorität⁵⁰⁹ und sind nichtig. Wenn darum jemand sagt: „Woher sollen wir denn die Überzeugung haben, die Schrift komme von Gott her zu uns, wenn wir nicht zum Urteil der Kirche unsere Zuflucht nehmen?“, so ist das genau so, als wenn jemand fragte: „Woher sollen wir denn Licht und Finsternis, Weiß und Schwarz, Süß und Bitter unterscheiden lernen?“ Die Wahrheit der Bibel erweist sich ganz von selbst und ist darum nicht weniger deutlich als die Farbe in einem weißen oder schwarzen, der Geschmack an einem süßen oder bitteren Ding!⁵¹⁰

Andererseits bedeutet Calvins Rede von der Selbstbeglaubigung aber nicht, dass sich ihre Lehre gewissermaßen automatisch bei Menschen durchsetzt. Dagegen spricht die offenkundige „Wirkungslosigkeit ihres Inhaltes gegenüber den vielen, die nicht glauben“⁵¹¹. Calvin setzt zwar in der Weise, wie wir es in Teil II gezeigt haben, voraus, dass der Inhalt der Schrift von Gott inspiriert ist. Gott redet selbst hier in Person (I, 7, 4). Darum trägt sie ihre Beglaubigung in sich selbst und „es ist nicht angebracht, sie einer Beweisführung und Vernunftgründen zu unterwerfen“. Aber „die Gewißheit, die sie bei uns gewinnt, die erlangen wir durch das Zeugnis des Geistes“⁵¹², der Menschen „innerlich“ lehrt und sie bei der Schrift verharren lässt (I, 7, 5).⁵¹³ Dieser bei Menschen innerliche Gewissheit bewirkende Geist ist, wie wir schon gesehen haben, kein anderer als der, dem sich die Wahrheit der Schrift verdankt. Er wirkt aber etwas Besonderes, indem er nicht nur die Lehre der Schrift inspiriert, sondern auch für die glaubende Annahme dieser Lehre sorgt. Calvin sagt darum: „Gewiß verschafft sich die Schrift ganz von selbst durch ihre eigene Majestät Ehrfurcht, aber sie ergreift uns erst dann recht und ernstlich, wenn sie durch den Geist in unserem Herzen versiegelt ist“⁵¹⁴. Die Schrift hat die Fähigkeit, Menschen anzusprechen. Zum Ziele dieses Ansprechens, nämlich zur menschlichen Gewissheit des Wortes Gottes, aber kommt es nur durch das aktuelle Wirken des Heiligen Geistes. Man darf das nicht so verstehen, als sei die

⁵⁰⁹ Vgl. CO 14, 36f.; Quis, obsecro, non videt, posthabito Dei verbo totum definiendi ius ad eos hoc modo transferri? *Clausos licet scripturae codices adorantium more osculentur: quum tamen eam obscurae perplexaeque ambiguitatis insimulant, nihilo plus deferunt autoritatis quam si nullus omnino apex scriptus solent, in medium proferre: hoc tamen illis decretum fixumque est ut rationibus omnibus valere iussis αὐτόπιστος sola sit eorum libido. Ergo fideles, ne quovis imposturae vento circumferantur, ne obnoxii sint versutis impiorum cavillis, quum scripturae doctrina nihil esse firmitus certo fidei experimento edocti norint, in hanc futuram tuto recumbant:* „Freilich, geschlossene Bibelbücher küssen sie (die Katholiken) nach der Art von Anbetenden; indem sie sie (die Schrift) jedoch einer dunklen und verworrenen Doppeldeutigkeit beschuldigen, nehmen sie ihr um nichts mehr von ihrer Autorität, als wenn überhaupt kein Buchstabe vorhanden wäre. Sie mögen sich mit noch so schönem Amtstitel bekleiden, damit sie nichts außer der Eingebung des Heiligen Geistes zu verkündigen scheinen, wie sie zu prahlen pflegen – das ist doch fest beschlossen bei ihnen, dass, nachdem sie allen Vernunftgründen ‚lebe wohl‘ gesagt haben, einzig ihre Willkür selbstevident (autopistos) ist. Damit nun die Gläubigen nicht von irgendeinem Wind der falschen Lehre umgetrieben werden und (damit sie nicht) durch die schlaunen Sophistereien der Gottlosen furchtsam werden, sollen sie sich sicher auf diese Stütze verlassen, weil sie - durch verlässliche Glaubenserfahrung belehrt – erkannt haben, dass nichts sicherer ist als die Lehre der Schrift.“ Eigene Übersetzung.

⁵¹⁰ OS III, 67, 2f.; I, 7, 2; Quod autem rogam, Unde persuadebimur a Deo fluxisse, nisi ad Ecclesiae decretum confugiamus? perinde est acsi quis roget, Unde discemus lucem discernere a tenebris, album a nigro, suave ab amaro? Non enim obscuriorem veritatis suae sensum ultro Scriptura prae se fert, quam coloris sui res albae ac nigrae: saporis, suaves et amarae.

⁵¹¹ P. Althaus, Prinzipien, 204.

⁵¹² OS III, 70, 18f.; I, 7, 5; [...] et hanc quidem esse αὐτόπιστον, neque demonstrationi et rationibus subiici eam fas esse: quam tamen meretur apud nos certitudinem, Spiritus testimonio consequi.

⁵¹³ Vgl. OS III, 70, 16f.; I, 7, 5; Maneat ergo hoc fixum, quos Spiritus sanctus intus docuit, solide acquiescere in Scriptura, et hanc quidem esse αὐτόπιστον, [...].

⁵¹⁴ OS III, 70, 20f.; I, 7, 5; Etsi enim reverentiam sua sibi ultro maiestate conciliat, tunc tamen demum serio nos afficit quum per Spiritum obsignata est cordibus nostris. Illius ergo virtute illuminati, iam non aut nostro, aut aliorum iudicio credimus, a Deo esse Scripturam.

Kraft der Schrift begrenzt. Sie aktualisiert sich vielmehr bei denen, die dem sich selbst beglaubigenden Wort der Schrift allein trauen. Wenn das geschehen ist, können durchaus auch Vernunftgründe zur Stärkung der Autorität der Schrift herangezogen werden (vgl. I, 8). Dabei ist klar, dass diese Autorität nicht die Autorität von Buchstaben, sondern die des Wortes Gottes ist, das uns in den Buchstaben begegnet. Alle Auslegung der Bibel hat deshalb von dieser Autorität auszugehen. Der Frage, wie Calvin den Zusammenhang des Wirkens des Heiligen Geistes als Urheber der Schrift und seines Wirkens, das zur Anerkennung dieser Autorität im Inneren des Menschen führt, versteht, müssen wir jedoch noch etwas genauer nachgehen.

4.1.2 Die Kraft der Schrift und ihre Rezeption

Für die Frage, wie es zum *Erkennen* der Autorität der Schrift kommt, ist wichtig, was Calvin unter dem „*sensus*“ der Wahrheit in der o. a. Stelle in *Institutio* I, 7, 2 versteht. Krusche übersetzt *sensus* mit *Ausdruck* der Wahrheit, anstelle von *Eindruck*.⁵¹⁵ Er versteht die Selbstevidenz als eine in der Schrift selbst enthaltene Kraft bzw. als eine „objektive“ Tatsache. Es ist aber zu beachten, dass Calvin vom *sensus der Wahrheit* als Inhalt der Bibel redet, der schwerlich ohne die Relation zu Menschen, welche von dieser Wahrheit betroffen werden, verstanden werden kann. Darauf weist auch Calvins Gebrauch des Begriffes *sensus* hin: „Das ist eine Überzeugung, die der Gründe nicht bedarf, das ist ein Wissen, das seinen Grund in sich selber trägt, ja, auf dem das Herz sicherer und beständiger ruht als auf irgendwelchen Gründen: das ist ein Empfinden (*sensus*), das nur aus himmlischer Offenbarung entstehen kann“⁵¹⁶ (I, 7, 5) und „Wir bezeichnen den Glauben als Erkenntnis (*cognitio*). Darunter verstehen wir nun nicht ein solches Begreifen, wie es bei Gegenständen stattfindet, die unserem menschlichen Wahrnehmungsvermögen (*sensus*) unterworfen sind. Diese Erkenntnis ist höher, und deshalb muß der Menscheng Geist über sich selbst hinaus steigen, sich selber hinter sich lassen, um zu ihr zu gelangen“ (III, 2, 14).⁵¹⁷ *Sensus* ist das Empfinden, das auf der Erfahrung der Menschen beruht, in unserem Falle auf der Erfahrung der Wahrheit der Schrift. Das kommt bei Krusche nicht hinreichend zur Geltung, wenn er den *sensus veritatis* als „objektive“ Tatsache interpretiert. Wahrheit hat, auch als sich selbst beglaubigende Wahrheit, immer einen Bezug auf den, der die Wahrheit erkennt.⁵¹⁸

Dem widerspricht nicht, das Calvin im Kommentar zu Hebr 4,12 sagt: „Zuletzt, wenn auch das Wort diese Macht gegenüber den Menschen nicht immer deutlich emporhebt, so wohnt sie ihm doch stets irgendwie inne“⁵¹⁹. Er trägt hier die Rechnung, dass sich die Wahrheit der Schrift, die ihre Kraft ist, bei verschiedenen Menschen unterschiedlich auswirkt und auch zu unterschiedlich akzentuierten Auslegungen führt. Die Rede davon, dass sie „irgendwie“ in der Schrift enthalten ist, eröffnet einen Spielraum der Rezeption der Schrift, durch den die Autorität der Schrift allerdings nicht in Frage gestellt wird. Die selbstevidente Kraft der Schrift wirkt sich bei den verschiedenen Menschen vielmehr in der Weise des

⁵¹⁵ W. Krusche, *Wirken des Heiligen Geistes*, 206.

⁵¹⁶ OS III, 71, 8ff.; I, 7, 5; *Talis ergo est persuasio quae rationes non requirat: talis notitia, cui optima ratio constet, nempe in qua securius constantiusque mens quiescit quam in ullis rationibus: talis denique sensus, qui nisi ex caelesti revelatione nasci nequeat.*

⁵¹⁷ OS IV, 24,23ff.; III, 2, 14; *Cognitionem (1539-54+ divinae voluntatis) dum vocamus, non intelligimus comprehensionem, qualis esse solet earum rerum quae sub humanum sensum cadunt. Adeo enim superior est, ut mentem hominis seipsam excedere et superare oporteat, quo ad illam pertingat.*

⁵¹⁸ Althaus ist anderer Meinung: „Calvin denkt hier weder an das Geistzeugnis noch an die Selbstevidenz der Schrift im Sinne der ursprünglichen reformatorischen Konzeption, sondern an die rationalen Argumente, die er nachher in c. VIII aufzählt: [...] Calvin weiß, daß in diesen Indizien die Majestät der Schrift jedermann sofort zwingend zum Bewußtsein kommt, daß sie die Gegner zum Schweigen bringen. Aber die solida scripturae fides, die im Interesse der Frömmigkeit durchaus erforderlich ist, bringen sie nicht hervor.“ Ders., *Prinzipien*, 206-207.

⁵¹⁹ CO 55, 50; Hebr 4,12; *Postremo etiamsi hanc vim non semper exserat erga homines verbum Dei, habet tamen in se quodammodo inclusam.*

Prüfens und Richtens ihres eigenen Willens, Glaubens und Lebens aus. Calvin sagt darum: „In sein Wort hat er (Gott) diese Macht eingeflößt, damit es alle Gründe der Seele durchsuche, die Gedanken prüfe, die Begierde erforsche, kurz, sich als Richter beweiße“⁵²⁰.

Unter den „logischen Beweisen“, die Calvin neben der Selbstbeglaubigung der Schrift für ihre Glaubwürdigkeit anführt, spielt die Erfahrung von Menschen, die sie mit der Bibel im Unterschied zu anderen Büchern machen, darum nicht zufällig eine wichtige Rolle: „Wie sehr der Schrift diese Kraft eignet, das zeigt sich daran, daß von allen menschlichen Schriften, wie kunstreich sie auch gefertigt sind, uns keine so zu ergreifen vermag. Lies den Demosthenes oder den Cicero, lies Platon oder Aristoteles oder welche du auch aus der ganzen Schar lesen magst. Sie werden dich – das gestehe ich – wundersam anlocken, ergötzen, bewegen, hinreißen. Aber wenn du dann zur Heiligen Schrift kommst, so ergreift sie dich – ob du willst oder nicht – so lebendig, dringt dir so tief ins Herz, setzt sich so im Innersten fest, daß vor der Gewalt dieser Eindrücke die Kraft jener Redner und Philosophen fast verschwindet“⁵²¹.

Die Kraft und Lebendigkeit der Schrift spiegelt sich in den verschiedenen von ihr ausgelösten Emotionen und in existentiellen Erfahrungen von Menschen. Die Schrift fällt nicht wie ein Stein oder wie ein fest gefügtes, in Buchstaben und Wörtern verfestigtes Ding in die Menschen hinein. Die „Würde der Sache“⁵²² oder die „Gewalt der Wahrheit“⁵²³ führt vielmehr zu ihrer lebendigen Rezeption. Calvin schreibt diesen Vorrang der inhaltlichen Kraft der Schrift vor ihrer schriftlichen Form geradezu der besonderen Weisheit von Gottes Vorsehung zu: „Noch wirksamer aber kann unser Herz gefestigt werden, wenn wir bedenken, daß wir noch viel mehr durch die Würde der Sache als durch die Worte zur Bewunderung hingerissen werden. Denn auch das ist nicht ohne besondere Vorsehung Gottes geschehen, daß die höchsten Geheimnisse des Himmelreichs weithin unter verächtlicher Niedrigkeit der Worte überliefert werden“⁵²⁴. Darum gilt: Nicht die Buchstaben und Wörter, sondern „die Wahrheit ist über jeden Zweifel erhaben“⁵²⁵. Das spüren Menschen, die von ihr im Glauben ergriffen werden, weil es sich nicht um eine tote, sondern um eine *geistdurchwirkte* Wahrheit handelt. Calvin bringt das sehr schön zum Ausdruck, wenn er die Macht der Schrift „einen göttlichen Hauch“ nennt: „Man kann eben spüren, wie ein göttlicher Hauch die Schrift durchweht, wodurch sie alle menschliche Kunst, alle menschlichen Gaben weit übertrifft“⁵²⁶. Wenn dieser Hauch Menschen aber erst einmal ergriffen hat, so dass sie von der Würde und Einzigartigkeit der Schrift aufgrund der Kraft ihrer Wahrheit überzeugt sind, werden auch „Erwägungen, die nicht ausreichen, die Gewißheit um die Schrift in unserem Herzen einzupflanzen, sehr brauchbare, geeignete Stützen (zur Bestätigung) sein!“⁵²⁷

⁵²⁰ CO 55, 50; Hebr 4,12; [...] itaque hanc vim indidisse verbo suo, ut omnes animae partes excutiat, examinet cogitationes, affectus diiudicet, se denique iudicem ostendat.

⁵²¹ OS III, 72, 29ff.; I, 8, 1; Haec autem virtus quam propria sit Scripturae, inde liquet, quod ex humanis scriptis quamlibet artificiose expolitis, nullum omnino perinde ad nos afficiendos valet. Lege Demosthenem, aut Ciceronem: lege Platonem, Aristotelem, aut alios quosvis ex illa cohorte: mirum in modum, fateor, te allicient, oblectabunt, movebunt, rapiunt: verum inde si ad sacram istam lectionem te conferas, velis nolis ita vivide te afficiet, ita cor tuum penetrabit, ita medullis insidebit, ut prae istius sensus efficacia, vis illa Rhetorum ac Philosophorum prope evanescat.

⁵²² OS III, 72, 13f.; I, 8, 1; rerum [...] dignitate quam verborum gratia [...].

⁵²³ OS III, 72, 22; I, 8, 1; vim veritatis

⁵²⁴ OS III, 72, 12ff.; I, 8, 1; Tum vero solidius adhuc confirmantur corda nostra dum cogitamus rerum magis dignitate quam verborum gratia, in eius admirationem nos rapi. Nam et hoc non sine eximia Dei providentia factum est, ut sublimia regni caelestis mysteria sub contemptibili verborum homilitate bona ex parte traderentur.

⁵²⁵ OS III, 72, 27f.; I, 8, 1; [...] siquidem ab omni dubitatione vindicatur veritas, ubi non alienis suffulta praesidiis, sola ipsa sibi ad se sustinendam sufficit.

⁵²⁶ OS III, 72, 38f.; I, 8, 1; [...] ut promptum sit, perspicere, divinum quiddam spirare sacras Scripturas, quae omnes humanae industriae dotes ac gratias tanto intervallo superent.

⁵²⁷ OS III, 72, 3f.; I, 8, 1; Sicuti contra, ubi semel communi sorte exemptam religiose ac pro dignitate amplexi sumus, quae ad eius certitudinem animis nostris inserendam et infigendam non adeo valebant, tunc aptissima sunt adminicula.

Die Anziehungskraft der Schrift ist also in gewisser Weise durchaus in den Erfahrungen von Menschen, in denen sie der Wahrheit der Schrift Autorität über ihr Leben einräumen, verifizierbar. Es sind Erfahrungen, die bezeugen, dass der Heilige Geist sie durch den „Hauch“, der in der Schrift weht, ergriffen und Glauben geweckt hat. Die Selbstevidenz der Schrift wirkt sich in der Evidenz des Glaubens und ihm zugeordneter Erfahrungen bei Menschen aus.

4.2 Das innerliche Zeugnis des Heiligen Geistes

Die Evidenz der Wahrheit der Schrift kann Menschen nach Calvin nur ergreifen, wenn der Heilige Geist über ihre geistgewirkte und geistausstrahlende Evidenz hinaus noch ein besonderes Werk am Menschen verrichtet. Er bewirkt als innerliches Geistzeugnis die innerliche Überzeugung (*persuasio*) von dieser Wahrheit. Das ist ein *Wissen (notitia)*, welches nicht auf der menschlichen Vernunft beruht und nicht aus irgendwelchen Beweisgründen und Wahrscheinlichkeiten⁵²⁸ abgeleitet werden kann. „Das [innerliche Geistzeugnis] ist eine Überzeugung, die der Gründe nicht bedarf, das ist ein Wissen, das seinen Grund in sich selber trägt, ja, auf dem das Herz sicherer und beständiger ruht als auf irgendwelchen Gründen: das ist ein Empfinden, das nur aus himmlischer Offenbarung entstehen kann“⁵²⁹. Es ist deshalb, „viel lebendiger und stärker, als alles menschliche Wollen und Wissen!“⁵³⁰ Im Kommentar Calvins zu I Joh 3,2 heißt es dementsprechend: „Das Wort ‚wissen‘ bezeichnet die Gewißheit des Glaubens und unterscheidet ihn von einem bloßen Meinen. Es beschreibt aber nicht ein bloßes und allgemein zugängliches Wissen, sondern ein solches, das jeder auf sich persönlich beziehen muß, wenn anders es ihm feststehen soll, er werde einst Christus ähnlich sein. Wenn daher auch die Auswirkung unserer Herrlichkeit bis zu Christi Ankunft aufgeschoben wird, so ist doch die Erkenntnis derselben aufs beste begründet“⁵³¹.

Das innerliche Zeugnis des Geistes bewirkt also die Gewissheit des Glaubens, der immer nur der Glaube eines Individuums in der personalen Beziehung zu Gott sein kann. Im Glauben steht der Mensch unvertretbar in der Beziehung zu Gott. Das Wissen, das er in der geistgewirkten Erkenntnis der Erlösung durch Christus gewinnt, trägt ihn, weil es auf einer anderen „Erkenntnis“ und „Überzeugung“ als der beruht, die wir in der Welt gewinnen können. Calvin sagt: „Wir bezeichnen den Glauben als Erkenntnis. Darunter verstehen wir nun nicht ein solches Begreifen, wie es bei Gegenständen stattfindet, die unserem menschlichen Wahrnehmungsvermögen unterworfen sind. Diese Erkenntnis ist höher, und deshalb muß der Menschegeist über sich selbst hinaus steigen, sich selber hinter sich lassen, um zu ihr zu gelangen. Aber auch wenn er dahin gelangt ist, so ergreift er doch nicht, was er empfindet. Er gewinnt vielmehr eine feste Überzeugung solcher Art, dass er eben durch ihre Gewißheit mehr versteht, als er durchschauen könnte, wenn er menschliche Dinge mit seinem Begriffsvermögen ergreift“⁵³².

⁵²⁸ Vgl. OS III, 70, 27f.; I, 7, 5; Non argumenta, non verisimilitudines quaerimus quibus iudicium nostrum incumbat: sed ut rei extra aestimandi a leam positae, iudicium ingeniumque nostrum subiiciamus.

⁵²⁹ S. o. Anm. 516.

⁵³⁰ OS III, 71, 1ff.; I, 7, 5; [...] sed quia non dubiam vim numinis illic sentimus vigere ad spirare, qua ad parendum, scientes quidem ac volentes, vividius tamen et efficiacius quam pro humana aut voluntate, aut scientia trahimur et accendimur.

⁵³¹ CO 55, 331; I Joh 3,2; Sciendi verbo, fidei certitudinem designat, ut eam discernat ab opinione. Nec simplex aut universalis scientia hic notatur: sed quam sibi privatim quisque aptare debet, ut certo statuatur se Christo aliquando fore similem. Ergo utcunque pendeat gloriae nostrae exhibitio usque in Christi adventum, eius tamen cognitio optime fundata est. G. Rind, Auslegung, Bd.14, 355.

⁵³² OS IV, 24,23ff.; III, 2, 14; Adeo enim superior est, ut mentem hominis seipsam excedere et superare oporteat, quo ad illam pertingat. Neque etiam ubi pertigit, quod sentit assequitur: sed dum persuasum habet quod non capit, plus ipsa persuasionis certitudine intelligit quam si humanum aliquid sua capacitate perspiceret. S. o. Anm. 100.

Es ereignet sich hier also so etwas wie eine *Reinigung* des menschlichen Erkenntnisvermögens, das von allem frei gemacht wird, was Menschen an die Welt bindet und zu beliebigen Erkenntnissen führt. Die Erkenntnis des Glaubens richtet darum das ganze Leben, das „Herz“, neu aus. In diesem Sinne ist der „Glaube [...] in doppelter Hinsicht ein einzigartiges Geschenk Gottes: der Heilige Geist reinigt den Verstand des Menschen, damit er Gottes Wahrheit begreife, und macht das Herz in derselben fest“⁵³³. *Purgare* wurde bei den mittelalterlichen Mystikern als eine Stufe in der Vorbereitung auf die *unio mystica* (*purgatio – illuminatio – perfectio*) bezeichnet.⁵³⁴ Hier bezeichnet es das Zentrum der Wirksamkeit des Heiligen Geistes im Menschen. Zu beachten ist, dass der Verstand aber nicht ausgelöscht oder verneint wird. Seine Reinigung bringt ihn vielmehr in sein eigentliches, gottgewolltes Wesen, so dass das innerliche Zeugnis des Heiligen Menschen keineswegs zu Feinden des Verstandes macht. Nur der Verstand, der Menschen von Gott entfernt und mit Gott entzweit, wird vom Heiligen Geist überwunden. Das Wissen des Glaubens aber, das Menschen aufgrund dessen von der Erlösung Jesu Christi gewinnen, ist keine abstrakte Kenntnis. Es ist existenzielles, d. h. mit Gewissheit verbundenes Wissen. Es ist von Zuversicht und Gewissheit des Herzens durchdrungen.⁵³⁵ Es ist Gewissheit der Wahrheit, welche in der Schrift und durch die Schrift begegnet.

4.3 Zuordnung der Heiligen Schrift und des Heiligen Geistes

Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes darf auf Grund seiner unzertrennbaren Zusammengehörigkeit mit der Schrift aus den dargelegten Gründen nicht in der Weise der „Schwärmer“ verstanden werden, gegen die Calvin sich entschieden abgrenzt (vgl. *Institutio* I, 9). Das Amt des Heiligen Geistes ist keine Ergänzung der Lehre der Schrift durch eine besondere Offenbarung, sondern die *Versiegelung* der Lehre der Schrift im Menschen: „Das Amt des Geistes, der uns verheißt ist, besteht also nicht darin, neue und unerhörte Offenbarungen zu erdichten oder eine neue Lehre aufzubringen, durch die wir von der überlieferten Lehre des Evangeliums abkommen müssten – sondern sein Amt ist eben, die Lehre in uns zu versiegeln, die uns im Evangelium ans Herz gelegt wird!“⁵³⁶

Alle Geisterfahrung muss darum an der Heiligen Schrift gemessen werden. Nur der Geist, „der Urheber der Heiligen Schrift ist“⁵³⁷, ist auch der Geist, der als „Interior magister“⁵³⁸ die Gläubigen erleuchtet. Er ist überall gleich und stimmt in allem dauernd mit sich überein und wechselt niemals.⁵³⁹ Er wird deshalb „nur mit sich selbst verglichen, an sich selbst gemessen“⁵⁴⁰, wie Calvin in einem hermeneutischen Zirkelschluss sagt und sich dann dagegen abgrenzt, dass andere „Geister“, die auf den Menschen einwirken, zum Maßstab der Schrift gemacht werden. Vielmehr muss gelten: „Der Heilige Geist ist mit seiner Wahrheit, die er in der Schrift kundgemacht hat, derart verbunden, dass er erst dann seine Kraft äußert und erweist, wenn man sein Wort mit gebührender Ehrfurcht und Achtung vor seiner Würde aufnimmt. Damit steht es nicht im Widerspruch, wenn wir oben zeigten, dass das Wort selbst

⁵³³ OS IV, 44, 15f.; III, 2, 33; Ergo singulare Dei donum utroque modo est fides, et quod mens hominis ad degustandam Dei veritatem purgatur, et quod animus in ea stabilitur.

⁵³⁴ Vgl. M. Marquardt, Art., Erleuchtung, 1431.

⁵³⁵ Vgl. OS IV, 44, 11ff.; III, 2, 33; Nec satis fuerit mentem esse Dei Spiritu illuminatam, nisi et eius virtute cor obfirmetur ac fulciatur.

⁵³⁶ OS III, 82, 33ff.; Qualem autem fore promittendo denuntiabat? nempe qui non a seipso loqueretur, sed suggereret eorum animis et instillaret quae ipse per verbum tradidisset [Iohan. 16. b. 13]. Non ergo promissi nobis Spiritus officium est, novas et inauditas revelationes confingere, aut novum doctrinae genus procudere, quo a recepta Evangelii doctrina abducamur: sed illam ipsam quae per Evangelium commendatur, doctrinam mentibus nostris obsignare.

⁵³⁷ OS III, 83, 33; I, 9, 2; [Spiritus Sanctus] Scripturarum author est.

⁵³⁸ CO 49, 19; Röm 1, 16 u. CO 47, 334, Joh 14, 25.

⁵³⁹ Vgl. OS III, 83, 33-34; I, 9, 2; [...] varius dissimilisque esse non potest.

⁵⁴⁰ OS III, 83, 27f.; I, 9, 2; [...] sed dum sibi ipsi comparatur, dum in seipso consideratur, [...].

uns nicht recht gewiß werden könne ohne die Bekräftigung durch das Zeugnis des Geistes. Denn der Herr hat die Gewissheit seines Wortes und seines Geistes wechselseitig fest verknüpft. So kommt es einerseits erst dann in unserem Herzen zu einer festen Bindung an das Wort, wenn der Geist uns entgegenstrahlt, der uns darin Gottes Antlitz schauen lässt. Und andererseits empfangen wir den Geist ohne alle Furcht vor Täuschung, wenn wir ihn an seinem Bilde, an dem Wort wieder erkennen⁵⁴¹.

Mit der unlösbaren wechselseitigen Beziehung des Wirkens des Heiligen Geistes in den „Herzen“ der Glaubenden und in der Schrift prägt Calvin die „Identität von Offenbarer und Offenbarung, von objektiver und subjektiver Offenbarung“⁵⁴² ein. Der Heilige Geist wirkt hier gewissermaßen als sein eigener Hermeneut. Er macht die biblischen Texte zu Texten derer, die sie lesen und spricht sie auf diese Weise mit der Wahrheit, die sie betrifft, an. Er sorgt zugleich dafür, dass diese Wahrheit von Menschen aufgenommen wird. So verschafft er der Schrift Autorität. So möchte es Gott in seiner Vorsehung und bei der Erwählung von Menschen. „Gott handelt in seinen Auserwählten stets auf doppelte Weise: im Innern durch seinen Geist, von außen durch sein Wort“⁵⁴³ und „Gott hat uns sein Wort nicht zu flüchtigem Anschauen gegeben, um es dann sogleich durch die Sendung des Geistes wieder abzuschaffen, sondern er sandte denselben Geist, kraft dessen er zuvor das Wort ausgeteilt hatte, um sein Werk durch wirksame Bestätigung seines Wortes zu vollenden“⁵⁴⁴.

4.4 Zusammenfassung und Bewertung

Calvins Lehre von der Autopistie der Schrift zeigt, in welcher differenzierten Weise er die Autorität der Schrift verstanden und bei der Auslegung der Schrift geltend gemacht hat. Der Schrift wohnt eine sich selbst beglaubigende Kraft inne, die auf die Inspiration ihrer Wahrheit durch den Heiligen Geist zurück zu führen ist. Dieser Wahrheit – die im Entscheidenden die Wahrheit des Erlösungswerkes Jesu Christi ist und die im Alten Testament im Modus der Verheißung offenbar ist – wohnt kraft des Heiligen Geistes eine Dynamik inne, Menschen anzusprechen, sie in ihrem Innersten zu berühren und sie zur Erkenntnis der Wahrheit zu bewegen. Die wörtliche Gestalt der Texte, in der sie begegnet, hat dabei nur eine dienende Funktion. Sie dient dem *Hören* dessen, was in der Schrift als Wahrheit bezeugt ist. Ohne solches Hören kann die Wahrheit nicht ansprechende Wahrheit sein.

Auch das erklärt noch einmal, warum Calvin großen Wert auf den *sensus litteralis* bzw. *historicus* legt. Die Worte der Schrift wollen ernst genommen sein. Willkürliches Zurechtreimen von biblischen Texten kommt nicht in Frage. Der Wortsinn der Texte sperrt die Leser und Hörer aber auch nicht in die historische Situation ein, in der sie entstanden sind. Weil die Wahrheit, die sie bezeugen, kraft des Heiligen Geistes zu jedem Menschen spricht, hat sie eine die historische Gestalt der Texte transzendierende Anziehungskraft, die nach Calvin selbst schon im äußerlichen Vergleich der Bibel mit anderen Büchern bemerkbar wird. Aber nicht das ist das Entscheidende. Wesentlich ist, dass der Heilige Geist, der die Wahrheit der Bibel inspiriert hat, nicht aufhört, *lebendiger, wirkender* Geist zu sein.

⁵⁴¹ OS III, 84, 8ff.; I, 9, 3; Quinetiam eodem loco praedicationem suam Apostolus ministerium Spiritus vocat [2. Corin. 3. b. 8]: nimirum significans, ita suae quam in Scripturis expressit, veritati inhaerere Spiritum sanctum, ut vim tum demum suam proferat atque exerat ubi sua constat verbo reverentia ac dignitas. Nec his repugnat quod nuper dictum est, verbum ipsum non valde certum nobis esse nisi Spiritus testimonio confirmetur. Mutuo enim quodam nexu Dominus verbi Spiritusque sui certitudinem inter se copulavit: ut solida verbi religio animis nostris insidat, ubi affulget Spiritus qui nos illic Dei faciem contemplari faciat: ut vicissim nullo hallucinationis timore Spiritum amplexemur, ubi illum in sua imagine, hoc est in verbo, recognoscimus. Ita est sane.

⁵⁴² G. W. Locher, Testimonum internum, 14.

⁵⁴³ OS III, 303, 10f.; II, 5, 5; Siquis clariorem desiderat responsionem, sic habeat, Bifariam Deus in electis suis operatur: intus, per Spiritum: extra, per verbum.

⁵⁴⁴ OS III, 84, 20ff.; I, 9, 3; Non verbum hominibus subitae ostentationis causa in medium protulit Deus, quod Spiritus sui adventu extemplo aboleret, sed eundem Spiritum cuius virtute verbum administraverat, submisit, qui suum opus efficaci verbi confirmatione absolvet.

Er führt darum – verbunden mit der Wahrheit der Schrift – in seinem aktuellen Wirken Menschen in die Erkenntnis der Wahrheit ein, indem er ihren Verstand reinigt und erleuchtet. Er sorgt selber für den Glauben an die Wahrheit, für das Bestimmtwerden ihres ganzen Lebens durch die Wahrheit. Darum bedarf es neben der sich auf diese Weise selbst beglaubigenden Schrift weder der Autorität der römischen Kirche noch des Geisterlebens der „Schwärmer“, um die Wahrheit der Bibel zu vernehmen. Beides verdunkelt mit menschlicher Willkür die Wahrheit und verhindert ihr wahres Vernehmen durch Menschen. Nur die *Geschichte*, welche der Heilige Geist mit den von Gott erwählten Menschen eröffnet und zum Ziele führt, verhindert, dass Menschen die Beziehung von Gott und Mensch, in welche die Bibel einweist, verdunkeln und zerstören. Dass der Heilige Geist zu solcher Geschichte fähig ist, zählt zu den wesentlichen Einsichten reformatorischer Theologie.

Teil 4 Das Kanonverständnis bei Calvin als Voraussetzung für die Autorität der Heiligen Schrift

1. Problemstellung

Calvin hat sein Verständnis des Kanons besonders im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der römischen Kirche entwickelt. Es ging dabei um die Anerkennung der Autorität dieser Kirche. Jedoch hatte Calvin kein eigenständiges Interesse daran, eine Kanonsliste zusammen zu stellen und das dogmatisch zu begründen. In der letzten Ausgabe der *Institutio* (1559) weist er zunächst auf den alttestamentlichen Schriftumfang hin: „[Das] ganze Schriftengefüge, das aus dem Gesetz, den Prophetenbüchern, den Psalmen und den Geschichtsbüchern gebildet war, war also für das Volk des Alten Bundes das Wort Gottes, nach dessen Regel die Priester und Lehrer bis zum Kommen Christi ihre Unterweisung ausrichten sollten“⁵⁴⁵. Als „unerschütterlicher Grundsatz“ soll gelten: „für Gottes Wort, dem man in der Kirche Raum geben soll, darf nichts anderes gehalten werden, als was zunächst in Gesetz und Propheten und als dann in den apostolischen Schriften verfasst ist, und es gibt in der Kirche auch keine andere Art, rechtmäßig zu lehren, als nach der Vorschrift und Richtschnur dieses Wortes“⁵⁴⁶. Zur Anzahl der Schriften des Kanons äußert sich Calvin hier jedoch nicht präzise.

Im Gegensatz dazu legt *das hugenottische Glaubensbekenntnis* (1559) als das erste reformierte Bekenntnis eine kanonische Liste (Art. 3) fest, die den heutzutage anerkannten kanonischen Schriften entspricht. Sie zeigt deutlich die Abgrenzung der Apokryphen vom Kanon (Art. 4) auf.⁵⁴⁷ Die reformierte Kirche betrachtet das hugenottische Glaubensbekenntnis als wichtiges Bekenntnis, weil auch Calvin es anerkannt hat und weil es als Reaktion auf die Kanonsentscheidung des Konzils von Trient (1546) entstand,⁵⁴⁸ mit der die römische Kirche die Apokryphen als kanonisch anerkannt hat. Dennoch ist umstritten, ob Calvin bei seinem Eintreten für die Schriftautorität auch eine Kanonsliste vor Augen hatte. J. Leipoldt meinte, dass Calvin „sich in Sachen des neutestamentlichen Kanons gebunden an die mittelalterliche Überlieferung [fühlt]“⁵⁴⁹. Nicole sagt darüber hinaus: „In his opposition to Roman Catholics it is noteworthy that he never chided them for yielding an excessive obedience to Scripture. On the contrary, he seemed to have been entirely willing to accept without reservation the authority of the canonical Scripture that was passed on to him by the Catholic Church“⁵⁵⁰. Doch es ist zu fragen, ob das so allgemein für Calvin gelten kann.

⁵⁴⁵ OS V, 138, 14ff.; IV, 8, 6; Totum ergo illud corpus ex Lege, Prophetiis, Psalmis et Historiis compactum, verbum Domini fuit veteri populo, ad cuius regulam Sacerdotes et Doctores usque ad Christi adventum, suam doctrinam exigere debuerunt.

⁵⁴⁶ OS V, 139, 29ff.; IV, 8, 8; Esto igitur hoc firmum axioma, Non aliud habendum esse Dei verbum, cui detur in Ecclesia locus, quam quod Lege primum et Prophetis, deinde scriptis Apostolicis continetur: nec alium esse rite docendi in Ecclesia modum nisi ex eius verbi praecipto et norma.

⁵⁴⁷ Die Feststellung der Kanonliste ist in der reformierten Kirche anschließend als ein Artikel des Glaubensbekenntnisses überliefert, z. B. Confessio belgica Art. IV, 1561 und Westminster Bekenntnis Kap. I. 1647 u. s. w. Diese Feststellung spielt bei der objektiven Autorität der Schrift eine Rolle.

⁵⁴⁸ Vgl. W. Neuser, Apokryphen, 320.

⁵⁴⁹ J. Leipoldt, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, 149.

⁵⁵⁰ R. Nicole, Inerrancy, 274.

2. Das Kanonverständnis Calvins in der letzten Ausgabe seiner *Institutio* 1559

Der Begriff „Kanon“ taucht nur an einer Stelle in der *Institutio* auf (IV, 9, 14),⁵⁵¹ an welcher es um die kirchlichen Beschlüsse zur Kanonizität der Schrift geht. Darüber hinaus ist von „catalog scripturae“ dreimal (I, 7, 1; III, 5, 8; IV, 9, 14) im Sinne von „Kanon“ die Rede. Zwei Stellen davon, nämlich I, 7, 1 und IV, 9, 14 behandeln den „catalog scripturae“ im Zusammenhang mit der kirchlichen Anerkennung der Heiligen Schrift. Im Buch IV, 9, 14 finden sich die beiden Begriffe „canon“ und „catalog scripturae“ zusammen.

Institutio I, 7, 1 handelt vom Anspruch der römischen Kirche, die Zahl der kanonischen Schriften festzulegen. Calvin sagt dazu unter Aufnahme der Fragestellungen von Cochlaeus und Eck: „Wer verbürgt uns, dass diese Schriften von Gott stammen?“⁵⁵² Und wer versichert uns, dass sie heil und unversehrt bis in unsere Zeit übernommen sind?“⁵⁵³ Wer soll uns überzeugen, dass das eine Buch in Ehrfurcht anzunehmen, das andere auszuschließen sei? Wer – wenn nicht die Kirche für alle diese Dinge eine klare Regel vorschreibe?“⁵⁵⁴ Also, – so sagt man weiter – hängt es von der kirchlichen Bestimmung ab, welche Verehrung der Schrift zukommt und welche Bücher ihr überhaupt zuzurechnen sind!“⁵⁵⁵ Gerade das bestreitet Calvin, sofern hier die Autorität der römischen Kirche mit ihren menschlichen Urteilen höher bewertet wird als die geistgewirkte Autorität der Schrift selbst. Demgegenüber ist zu fragen: „Was soll aber aus den armen Gewissen werden, die eine feste Gewissheit des ewigen Lebens suchen, wenn alle Verheißungen, die darüber bestehen, allein auf Menschenurteil beruhen? Werden sie über solcher Antwort etwa zu zittern aufhören? Wie wird andererseits der Glaube dem Gespött der Gottlosen preisgegeben und bei allen verdächtig gemacht, wenn man annimmt, er müsse seine Autorität vom Menschen leihen!“⁵⁵⁶ Aus diesem Grund verteidigt Calvin die von Gott stammende Autorität der Schrift: „Nun ergehen aber nicht alle Tage Offenbarungsworte vom Himmel, und es hat Gott gefallen, allein in der Schrift seine Wahrheit zu stetem Gedächtnis zu erhalten. Deshalb kann die Bibel nur dann den Gläubigen gegenüber volle Autorität erlangen, wenn sie gewiss wissen, daß sie vom Himmel herab zu ihnen kommt, als ob Gottes eigene Stimme hier lebendig vernommen würde“⁵⁵⁷. Die von Gott stammende Autorität der Schrift steht für ihn immer über dem Menschenurteil der Kirche und ihrer Konzilien.⁵⁵⁸ Das gilt auch in Bezug auf kirchliche

⁵⁵¹ OS V, 163, 22. 24.

⁵⁵² OS III, 65, 24; I, 7, 1; Cochlaeus, *De autoritate ecclesiae et scripturae*, 1. c. F 2 a. *Ecquis nobis fidem faciat, haec a Deo prodissse?*

⁵⁵³ OS III, 65, 24f.; I, 7, 1; Ebd. Cochlaeus, [...], 1. c. H 4 a. *Ecquis salva et intacta ad nostram usque aetatem pervenisse, certiores reddat?*

⁵⁵⁴ OS III, 65, 26ff.; I, 7, 1; Ebd. F 1 b; Eck, *Enchiridion*, 1532, A 6 b. *Ecquis persuadeat, librum hunc reverenter excipiendum, alterum numero expungendum: nisi certam istorum omnium regulam Ecclesia praescriberet?*

⁵⁵⁵ OS III, 66, 2f.; I, 7, 1; Cochlaeus, 1. c. F 1 a-b, H 4 a; Eck, *Enchiridion*, A 6 b sq. *Pendet igitur, inquit, ab Ecclesiae determinatione et quae Scripturae reverentia debeatur, et qui libri in eius catalogo censendi sint. Zigenaus zieht den folgenden Schluss: „Was die Kriterien der Kanonizität betrifft, weist er die Vorstellung zurück, die Autorität der Schrift gründe in der Kirche. Calvin missversteht hier jedoch die katholische Auffassung von der Autorität der Schrift, denn die Kirche gibt der Schrift nicht die Autorität, sondern stellt nur fest, welche Schrift als inspirierte zu gelten habe (vgl. oben Ambrosius Catharinus, Schatzgeyer, Domingo de Soto)“ (Kanon, 221). Aber Calvin war sich meiner Ansicht nach schon bewusst, dass es nicht um die Anerkennung der kirchlichen Macht geht, sondern um die Anerkennung der Schrift durch die Kirche, in welcher das Wirken des Heiligen Geistes die Priorität hat.*

⁵⁵⁶ OS III, 66, 8ff.; I, 7, 1; *Atqui si ita est, quid miseris conscientis fiet, solidam vitae aeternae securitatem quaerentibus, si quaecunque extant de ea promissiones, solo hominum iudicio fultae, consistent? An accepto tali responso fluctuari et trepidare desinent? Rursum quibus impiorum sannis subiicitur fides nostra, quantam apud omnes in suspicionem vocatur, si credatur, hominum beneficio, non secus ac precariam habere auctoritatem?*

⁵⁵⁷ OS III, 65, 11ff.; I, 7, 1; *Sed quoniam non quotidiana e caelis redduntur oracula, et Scripturae solae extant quibus visum est Domino suam perpetuae memoriae veritatem consecrare: non alio iure plenam apud fideles auctoritatem obtinent, quam ubi statuunt e caelo fluxisse, acsi vivae ipsae Dei voces illic exaudirentur.*

⁵⁵⁸ Vgl. OS V, 163, 14ff.; IV, 9, 14; *Unum tamen eos rogabo, Si in Ecclesiae approbatione fundata est Scripturae*

Beschlüsse über die Gestalt des Kanons. Calvin stellt den Umfang der kanonischen Schriften in *Institutio* IV, 9, 14 fest. Er schließt die apokryphen Schriften hier eindeutig aus der Kanonliste aus: „Außerdem wäre ich begierig zu erfahren, was für ein Kanon das denn nach ihrer [der römischen Kirche] Ansicht gewesen ist. Denn ich sehe, dass dieser unter den Alten sehr wenig festgestanden hat. Wenn das Geltung haben soll, was Hieronymus sagt, so müssen die Makkabäerbücher, das Buch Tobias, Jesus Sirach und ähnliche unter die Apokryphen verwiesen werden – aber das unterstehen sich doch die römischen in keiner Weise zu tun“⁵⁵⁹. Calvin bezweifelt sogar, dass es in der Alten Kirche eine Übereinstimmung über die Kanonliste gab und dass ein Konzil „eine alte Liste, die man Kanon nennt“⁵⁶⁰, anerkannt hat. Allerdings bedeutet das, wie wir noch sehen werden, nicht, dass Calvin die Autorität von Konzilien grundsätzlich und auch bei ihren Entscheidungen in Kanonfragen abgelehnt hat. Wie kommt es dann aber zum Urteil über Art und Umfang kanonischer Schriften? Die Antwort darauf hängt mit seinem Inspirationsverständnis zusammen, das vor allem bei seiner Beurteilung neutestamentlicher Schriften zu erkennen ist.

3. Das Verständnis des Neuen Testaments als Kanon

Die Calvinforschung hat bisher keine besondere Aufmerksamkeit auf den Zusammenhang zwischen Calvins Inspirationsverständnis und seiner Anschauung von der Kanonizität biblischer Schriften gerichtet, weil man – wie gesagt – davon ausgeht, dass er den überlieferten Kanon selbstverständlich voraussetzt. Man kann jedoch besonders am Umgang Calvins mit den Schriften, deren kanonische Autorität im Laufe der Kirchengeschichte anzweifelt wurde, sehen, dass hier ein Zusammenhang besteht. Calvins Einschätzung des Hebräer-, II Petrus- und Jakobusbriefes sowie der Apokalypse und der Apokryphen, aber auch des Hohenliedes Salomos sind in dieser Hinsicht in unterschiedlicher Weise lehrreich.

3.1 Die Einstellung Calvins zum Hebräer-, II Petrus- und Jakobusbrief

Kanonische Autorität gewinnen die biblischen Schriften von ihrem Inhalt her. Nach diesem Grundsatz verteidigt Calvin die Kanonizität des Hebräerbriefes. Er erkennt zwar an, dass in der abendländischen Kirche Zweifel daran aufkommen konnten, weil dieser Brief der Lehre Novatians⁵⁶¹ von der Nichtvergebbbarkeit der Sünden Abgefallener nahe kommt.⁵⁶² Dennoch beurteilte er die Zweifel an der kanonischen Autorität des Hebräerbriefes aufgrund seiner Darstellung des Priestertums Christi als satanisch.⁵⁶³ Er sagt: „Gibt es doch unter den biblischen Schriften keine andere, die von Christi Priestertum so einleuchtend spräche, die Kraft und Erhabenheit des einzigartigen Opfers, das er durch seinen Tod darbrachte, so glänzend darlegte und ebenso über die Ausübung der Zeremonien wie über deren Abschaffung ausführlicher handelte, schließlich keine, die vollständiger erklärte, dass Christus das Ende des Gesetzes ist“⁵⁶⁴.

authoritas, cuius Concilii citabunt de ea re decretum?

⁵⁵⁹ OS V, 163, 23ff.; IV, 9, 14; Quanquam scire praeterea cupio, qualem esse illum Canonem arbitrentur. Video enim inter veteres id parum constitisse. Et si valere debet quod ait Hieronymus, libri Machabaeorum, Tobias, Ecclesiasticus, et similes in ordinem apocryphorum, reiicientur: quod isti nullo modo facere sustinent. In: W. Neuser, Apokryphen, 303.

⁵⁶⁰ OS V, 163, 20; IV, 9, 14; Allegant veterem catalogum, qui Canon vocatur [...].

⁵⁶¹ Novatian (gest. ca. 258) war römischer Presbyter und Nachfolger des Hippolyt. Er trat für die Wiederaufnahme abgefallener Gemeindeglieder ein und vertrat den Standpunkt, dass die Vergebung nicht der Kirche zustehe, sondern Gott allein überlassen bleiben solle, vgl. M. Wallraff, Art. Novatian/Novatianer, 418.

⁵⁶² Vgl. CO 55, 5; Hebr Argum.; Suspectam habebant quasi Novato suffragaretur in neganda lapsis venia: sed quam vana fuerit illa suspicio, suis locis tractabitur. Calvin macht diesen Streitpunkt in seinem Kommentar zum Hebräerbrief 6, 4 und 10, 26 zum Thema.

⁵⁶³ Vgl. CO 55, 5; Hebr Argum.; nec dubito Satanae artificio fuisse quondam factum ut illi auctoritatem quidam detraherent.

⁵⁶⁴ CO 55, 5; Hebr Argum.; Nullus enim est ex sacris libris qui de Christi sacerdotio tam luculente disserat, unici

Die Wahrheit, die hier bezeugt wird, ist wichtig und nicht der Mann, der sie bezeugt. Calvin behandelt darum die Frage der Verfasserschaft dieses Briefes gelassen: „Die Frage nach dem Verfasser braucht uns nicht aufzuregen. Einige betrachten ihn als Paulus, andere als Lukas, wieder andere als Barnabas oder Clemens, wie es Hieronymus schon erwähnt hat. Allerdings zieht Eusebius im sechsten Buch der Kirchengeschichte sehr stark Lukas und Clemens als Verfasser in Betracht“⁵⁶⁵. Calvin lässt diese Frage letztlich auf sich beruhen und misst auch dem Kriterium, dass die Verfasser neutestamentlicher Schriften Apostel, Augenzeugen des auferstandenen Herrn, gewesen sein müssen, keinen großen Wert bei. Sein Kriterium für eine kanonische Schrift relativiert die Frage der Verfasserschaft.⁵⁶⁶

Das zeigt sich auch an seiner Stellungnahme zum II. Petrusbrief. Calvin gesteht zu, dass es einen greifbaren stilistischen Unterschied zwischen den beiden Petrusbriefen gebe. Diesen Brief könnte durchaus ein anderer Verfasser geschrieben haben als der des ersten Briefes. Doch andererseits „herrscht Übereinstimmung darüber, dass der Brief nichts enthält, was eines Petrus unwürdig wäre, daß man vielmehr überall die Kraft und Anmut apostolischen Geistes spürt“⁵⁶⁷. „Nimmt man ihn [den II. Petrusbrief] also als ein Stück der heiligen Schrift an, so muss man Petrus als Verfasser betrachten, dessen Namen nicht bloß an der Spitze steht, sondern der sich auch selbst als einen Mann gibt, der mit Christus verkehrt hat“⁵⁶⁸. Selbst wenn der dem Tode nahe Petrus einen seiner Schüler mit dem Schreiben dieses Briefes beauftragt hat, begegnet hier echtes Christuszeugnis und das ist mehr, als nur die formale Beglaubigung eines „Apostels“.

Das Gleiche billigt Calvin auch dem Jakobusbrief mit seiner Lehre von der Rechtfertigung aus den Werken zu. Hier wird im Unterschied zum „Stil Davids“⁵⁶⁹ keine Werkgerechtigkeit an sich verkündet, sondern der Glaube, der ohne Werke nicht sein kann. Das ist Geist aus dem Geiste Jesu Christi. Calvin sagt darum: „Ich neige daher lieber der Vermutung zu, dass der von Paulus gemeinte Jakobus der Sohn des Alphäus war. Obwohl ich nicht negiere, dass ein anderer Vorsteher der Gemeinde in Jerusalem war, halte ich ihn für einen aus der Jünger Schar“⁵⁷⁰. Entscheidend ist, dass er als solcher eine Wahrheit verkündet hat, ohne die der christliche Glaube an Jesus Christus nicht sein kann.

Deshalb gilt, was Schellong im Hinblick auf Calvins Beurteilung der Kanonizität neutestamentlicher Schriften überhaupt richtig gesagt hat: Es ging ihm nicht darum, dass sich die Leser der Schrift „an irgendwelchen auffälligen Beobachtungen und künstlichen Behauptungen festbeißen“, sondern darum, ihre Aufmerksamkeit „auf die inhaltlichen Aussagen“⁵⁷¹ der Schrift zu lenken.

quod morte sua obtulit sacrificii vim dignitatemque tam magnifice extollat, de caeremoniarum tam usu quam abrogatione uberius tractet: qui denique plenius explicet Christum esse finem legis.

⁵⁶⁵ CO 55, 5; Hebr Argum.; Quis porro eam composuerit, non magnopere curandum est. Putarunt alii Paulum esse, alii Lucam, alii Barnabam, alii Clementem, ut refert Hieronymus. Quamquam Lucae tantum et Clementis Eusebius meminit, libro sexto ecclesiasticae Historiae. Scio Chrysostomi tempore passim inter paulinas a Graecis fuisse receptam.

⁵⁶⁶ Cathrinus argumentiert mit der Verfasserfrage als einer Glaubensfrage: „Wie also könne Luther wissen, dass das Evangelium des Matthäus von Matthäus geschrieben worden ist?“ Diese historische Frage wird verbunden mit der weiteren Frage an Luther: „Woher weißt du, dass das Evangelium des Matthäus eine Offenbarung ist?“, M. Luther, WA 1, 608 u. vgl. E. Mühlenberg, Scriptura, 191.

⁵⁶⁷ CO 55, 441; II Petr Argum.; Interim omnium consensu, adeo nihil habet Petro indignum, ut vim spiritus apostolici et gratiam ubique exprimat. J. Magnes, Auslegung, Bd. 14, 278.

⁵⁶⁸ CO 55, 441; II Petr Argum.; Quod si pro canonica recipitur, Petrum eius autorem fateri oportet: quando non tantum nomen eius inscriptum habet, sed ipse etiam testatur cum Christo se vixisse. Ebd.

⁵⁶⁹ CO 55, 381; Jak Argum.; Multum a stylo Davidis distant Solomonis scripta.

⁵⁷⁰ CO 55, 382; Jak Argum.; Potius itaque in hanc coniecturam inclino, illum e quo loquitur Paulus, fuisse Alphaei filium. Quamquam non nego alium fuisse ecclesiae hierosolymitanae praefectum: et quidem ex discipulorum collegio. Nam apostolus non oportuit certo loco alligari. Uter autem ex duobus huius epistolae scriptor fuerit, asserere meum non est.

⁵⁷¹ D. Schellong, Auslegung, 98. Schellong nennt das Apostelkriterium als Merkmal für die Kanonizität der Schriften, in dessen Bewertung sich Calvin „von einem breitem Strom des Bibelverständnisses [unterscheidet],

3.2 Die Einstellung Calvins zur Apokalypse als Teil des Kanons

3.2.1 Problemstellung

Calvin hat die Apokalypse des Johannes nicht ausgelegt. Einige Calvinforscher zweifeln deshalb daran, ob er die kanonische Geltung der Apokalypse anerkannt habe. Im Unterschied zu A. Ziegenaus⁵⁷² meinte Leipoldt z. B. unter Aufnahme des Urteils von A. Skaliger (1609)⁵⁷³, die Nicht-Kommentierung der Apokalypse sei ein Beweis dafür, dass Calvin die Kanonizität der Apokalypse infrage gestellt habe. Er bekräftigt diese Ansicht damit, dass er eine mündliche Überlieferung heranzieht, nach welcher Calvin die Apokalypse als ein dunkles Buch, das er in keiner Weise verstehe, bezeichnet habe.⁵⁷⁴ Ich bezweifle jedoch mit Schellong⁵⁷⁵ aufgrund der Zitation der Apokalypse in der *Institutio* (1559), dass Calvin dieses biblische Buch nicht als kanonisch verstanden hat.

3.2.2 Die Apokalypse - Bezüge in Calvins *Institutio*

Calvin zitiert die Apokalypse in seiner *Institutio* sechzehn Mal, wobei die Stellen, die gegen Lehren der römischen Kirche gewendet werden, besonders zu beachten sind: Apk 5,13 in III, 5, 8; Apk 14,13 in III, 5, 10; Apk 20,4 in III, 25, 5.

Apk 14,13 wird von Calvin als Beleg für seine Ablehnung des Gebetes für die Toten, das ihnen im Fegefeuer helfen soll, angeführt. Er versteht es als „besseren und stärkeren Trost“⁵⁷⁶ für Menschen, die um Tote trauern, dass sie wissen dürfen: „Selig sind die Toten, die in dem Herrn sterben von nun an. [...] Denn sie ruhen von ihrer Arbeit“. Das „Wort Gottes“, als welches diese Stelle zu verstehen ist, spendet Trost, aber begründet nicht ein derartiges Gebet. Auch die Kirchenväter haben sich hier zu einem Irrtum hinreißen lassen, genauso „wie denn unbesonnene Leichtgläubigkeit allgemein den Menschegeist um seine Urteilsfähigkeit zu bringen pflegt“⁵⁷⁷. Demgegenüber ist „als untrügliche Regel stets festzuhalten, daß wir nicht das Recht haben, in unseren Gebeten etwas Eigenes vorzubringen, sondern daß unsere Wünsche dem Worte Gottes unterworfen werden müssen; denn bei seinem Urteil steht es, vorzuschreiben, um was er gebeten werden soll!“⁵⁷⁸ Auf die Apokalypse kann man sich darüber hinaus überhaupt nicht berufen, um die Lehre vom Fegefeuer zu begründen. Wenn Apk 5,13 von der „Kreatur unter der Erde“ spricht, die zusammen mit der Kreatur, „die im Himmel und auf Erden“ ist, dem Lamm Lob darbringt, dann kann damit „sicherer als sicher“⁵⁷⁹ nicht die zu ewiger Verdammnis verurteilte Seele gemeint sein. Die Rede von „aller Kreatur“ meine vielmehr „die einzelnen Teile der Welt, von der höchsten Höhe des Himmels bis zum Mittelpunkt der Erde“⁵⁸⁰, einschließlich der

der von der Autorität des Verfassers als Apostel die Autorität eines Schriftstücks abhängig“ (99) macht. Calvin bezieht die Autorität der Verfasser als Apostel in seine Überlegungen mit ein, aber er betrachtet das Apostelkriterium nicht als einen objektiven Maßstab.

⁵⁷² A. Ziegenaus, Kanon, 221.

⁵⁷³ J. Leipoldt, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, 148.

⁵⁷⁴ Ebd.

⁵⁷⁵ Vgl. D. Schellong, Auslegung, 99.

⁵⁷⁶ OS IV, 144, 18; III, 5, 10; Verum aliud solatium longe melius ac solidius suppeditat Scriptura, [...].

⁵⁷⁷ OS IV, 144, 25f.; III, 5, 10; Abrepti etiam ipsi, fateor, in errorem fuerunt: nempe ut inconsiderata credulitas privare iudicio solet hominum mentes. Interea quam dubitanter preces pro mortuis commendent lectio ipsa demonstrat.

⁵⁷⁸ OS IV, 145, 8ff.; III, 5, 10; [...] regula quae fallere nequit semper tenenda est, fas non esse in precibus nostris quicquam afferre proprium, sed vota nostra Dei verbo subiicienda esse: quia penes eius arbitrium est praescribere quid peti velit.

⁵⁷⁹ OS IV, 140, 18; III, 5, 8; Certo enim certius est, [...].

⁵⁸⁰ OS IV, 140, 20f.; III, 5, 8; Quo non aliud affirmatur quam singulas orbis partes, a summo caelorum vertice ad usque terrae centrum, suo modo creatoris gloriam enarrare.

„vernunftlosen und unbeseelten Geschöpfe“⁵⁸¹. Auch in diesem Text wird der Apokalypse autoritative Geltung gegenüber einem verkehrten Verständnis der Schrift zugesprochen.

Vergleichbares gilt, wenn mit Apk 20,4 der Chiliasmus, nämlich die Lehre von einer tausend Jahre währenden Herrschaft Jesu Christi vor Einbruch des Eschaton begründet werden soll. Calvin urteilt: Die Chiliasten setzen aufgrund dieser Stelle die Herrschaft Jesu Christi auf tausend Jahre fest und beschränkten sie so. Er gesteht zwar zu, dass sie aus der Apokalypse „sicherlich die Deckfarbe zu ihrem Irrtum genommen haben“⁵⁸², betrachtet ihre Interpretation aber als „zu kindisch“. Denn bei der Zahl „tausend“ handele es sich „nicht um die ewige Seligkeit der Kirche, sondern bloß um verschiedenartige Erschütterungen, die der noch auf Erden streitenden Kirche warten“⁵⁸³. Im Übrigen gilt: „Denn wenn die Gläubigen nicht mit Unsterblichkeit angetan werden, dann ist auch Christus selbst, in dessen Herrlichkeit sie umgestaltet werden sollen, nicht in unsterbliche Herrlichkeit aufgenommen worden; hat die Seligkeit der Gläubigen einmal ein Ende, so ist auch Christi Reich, auf dessen Beständigkeit sich jene Seligkeit stützt, zeitlich!“⁵⁸⁴

Calvin behandelt die Texte aus der Apokalypse – so können wir schlussfolgern – also offenkundig als „klare Offenbarungsworte“, die Glaubensgewissheit begründen und Gehorsam verlangen.⁵⁸⁵ Es lässt sich nicht erkennen, dass er Zweifel an der kanonischen Autorität der Apokalypse gehegt hat. Im Unterschied zu seiner Problematisierung der Makkabäerbücher bei der Diskussion der Fegefeuerlehre stellt er ihre Geltung nicht in Frage. Als Nebenargument kann auch gelten, dass er in der *Institutio* weniger Stellen aus dem Judasbrief als aus diesem Buch zitiert und darüber hinaus den II. und III. Johannesbrief gar nicht erwähnt. Aber wie dem auch sei: Wir haben davon auszugehen, dass Calvin die Apokalypse als kanonisch behandelt hat. Schellongs Ansicht, dass er darum negative Aussagen über dieses biblische Buch vermieden habe,⁵⁸⁶ hat etwas für sich.

3.3 Das Hohenlied Salomos - Die Auseinandersetzung Calvins mit Castellio und die Bedeutung von Konzilien

Calvin hat die Kanonizität des Hohenliedes Salomos im Jahr 1544 nachdrücklich verteidigt. Gegen Castellio, der dieses Buch als „ein schlüpfriges, unanständiges Gedicht“ und „eine unzüchtige Liebesgeschichte“⁵⁸⁷ Salomos ansah, hat er hier zunächst das *formale* Kriterium der Konzilsautorität geltend gemacht, auch wenn dies kein absoluter Maßstab ist. Aber ein Konzilsbeschluss, der die Kanonizität dieses Buches festgestellt habe, repräsentiere die Vollmacht und Autorität der gesamten Kirche und nicht nur die Entscheidung eines Individuums: Castellio „solle doch nicht die dauernde Übereinstimmung der ganzen Kirche [über dieses Buch] so leichthin für nichts achten. Es sei kein Buch zweifelhafter Echtheit, über das nicht einst ein Kampf entbrannt und ausgefochten worden sei“. Es sei aber „niemals

⁵⁸¹ OS IV, 140, 19; III, 5, 8; Certo enim certius est, et ratione carentes et inanimatas comprehendi.

⁵⁸² OS IV, 440, 2; III, 25, 5; Nec illis suffragatur Apocalypsis, ex qua errori suo colorem induxisse certum est.

⁵⁸³ OS IV, 440, 3f.; III, 25, 5; quando in millenario numero [Apoc. 20. a. 4] non agitur de aeterna Ecclesiae beatitudine, sed tantum de variis agitationibus quae Ecclesiaem adhuc in terris laborantem manebant.

⁵⁸⁴ OS IV, 440, 12ff.; III, 25, 5; Nam si immortalitate non induentur, ergo nec Christus ipse, ad cuius gloriam transformabuntur, in gloriam immortalem receptus est; si aliquem habebit finem eorum beatitudo, ergo regnum Christi, cuius soliditati innititur, temporarium est.

⁵⁸⁵ Vgl. OS IV, 440, 7ff.; III, 25, 5; „Bei allen Dingen aber, die sich unserem Anblick entziehen und weit über das Begreifen unseres Verstandes hinausgehen, müssen wir entweder aus Gottes klarem Offenbarungswort die Gewissheit zu erlangen suchen oder aber solche Gewissheit völlig verwerfen“ (Omnium porro rerum quae et conspectum nostrum fugiunt, et mentis captum longe superant, aut fides ex certis Dei oraculis petenda est, aut prorsus abiicienda).

⁵⁸⁶ Vgl. D. Schellong, Auslegung, 100.

⁵⁸⁷ CO 11, 675; Existimat enim lascivum et obscenum esse carmen, quo Salomo impudicos suos amores descripsit. R. Schwarz, Briefe, Bd. I, 265.

von irgendjemand offen abgelehnt worden“⁵⁸⁸. Castellio „dürfe für sein persönliches Urteil nicht mehr als billig Anspruch auf Geltung erheben, besonders, da er nichts vorbringe, was nicht alle Welt vor seiner Geburt schon gewusst habe“⁵⁸⁹.

Es ist klar, dass dieses Argument des Vergleichs zwischen einem Beschluss der Kirche und der Meinung eines Einzelnen nur relative Geltung beanspruchen kann. Dennoch ist nicht zu übersehen, dass Calvin Konzilien grundsätzlich eine nicht geringe Bedeutung für die Lehre der Kirche zugesprochen hat, so dass wir uns an dieser Stelle kurz die Bedeutung von Konzilien für Calvins Denken verdeutlichen müssen. Sie repräsentieren die Kirche und ihre Autorität im Unterschied zu privaten Überzeugungen, in denen Menschen niemals gänzlich übereinstimmen. „Denn niemals hat Gott seine Diener mit einer solchen Wohltat beschenkt, einen einzelnen mit umfassender und vollkommener Einsicht in alle Dinge zu begaben“⁵⁹⁰. Auf Grund dessen sind gemeinsame Beschlüsse der Kirche privaten Überzeugungen vorzuziehen, wie Calvin z. B. gegen die Schwärmer geltend macht: „Die öffentliche Prüfung zielt auf die allgemeine Übereinstimmung und die Regierung der Kirche. Es besteht nämlich die Gefahr, dass sich die Schwärmer erheben, die sich dreist rühmen, mit dem Geiste Gottes begabt zu sein. Daher ist dies Hilfsmittel notwendig, damit die Gläubigen zusammenkommen und den Weg einer frommen und reinen Übereinstimmung suchen“⁵⁹¹.

Ähnlich argumentiert Calvin auch bei seiner Auseinandersetzung mit der römischen Kirche: „Ich bestreite nun hier nicht, dass die ganze Gemeinschaft der Gläubigen, die doch mit einer vielfachen Mannigfaltigkeit von Gaben ausgerüstet ist, einen *bei weitem größeren und ergiebigeren* Schatz himmlischer Weisheit zum Geschenk erhalten hat als jeder einzelne für sich allein; auch bin ich nicht der Meinung, dass jene Zusage allen Gläubigen miteinander in dem Sinne gegeben sei, als ob sie alle gleichermaßen mit jenem Geist des Verstehens und der Unterweisung begabt wären“⁵⁹². Synoden der evangelischen Kirche hat sich Calvin deshalb so vorgestellt, dass sich „die Hirten der Kirche nach Anrufung des Geistes Christi alle miteinander einmütig zusammentun“ und „gemeinschaftlich erwägen“ und beurteilen, „was gelehrt werden soll“⁵⁹³.

Calvin setzt die Autorität, welche die Kirche damit gewinnt, jedoch nicht wie die römische Kirche absolut. Sie ist *größer, ergiebiger und zuverlässiger* als die private

⁵⁸⁸ CO 11, 675; Principio obtestati eum sumus, ut ne perpetuum universae ecclesiae consensum temere pro nihilo duceret. Nullum dubiae fidei librum esse, de quo non fuerit mota olim et agitata aliqua disceptatio. Quin etiam ex iis, quibus certam auctoritatem nunc deferimus, quosdam non fuisse initio absque controversia receptos: hunc a nemine palam fuisse unquam repudiatum. Ebd.

⁵⁸⁹ CO 11, 675; Obtestati quoque sumus ne suo iudicio plus aequo arrogaret: praesertim quum nihil proponeret quod non omnes ante eum natum vidissent. Ebd.

⁵⁹⁰ CO10b, 405; Widmung an Simon Grynäus; Verum animadvertere semper licuit, illos ipsos, quibus nec pietatis studium deesset, nec in tractandis Dei mysteriis religio ac sobrietas, nequaquam ubique inter se consensisse. Nunquam enim tanto beneficio servos suos dignatus est Deus ut singuli plena perfecta omni ex parte intelligentia praediti essent. M. Freudenberg, Studienausgabe, Bd. 5.1, 25.

⁵⁹¹ CO 55, 348; I Joh 4,1; Publicum examen ad communem ecclesiae consensum et πολιτείαν spectat. Nam quia periculum est ne insurgant fanatici homines, qui se temere iactent spiritu Dei esse praeditos: necessarium est hoc remedium, ut simul convenient fideles, et rationem pii purique consensus quaerant. G. Kind, Auslegung, Bd. 14, 375.

⁵⁹² OS V, 144, 3ff.; IV, 8, 11; Neque hic nego quin tota fidelium societas multiplici donorum varietate instructa, longe ampliori et uberiori caelestis sapientiae thesauro praedita sit, quam seorsum singuli: neque hoc ita fidelibus communiter dictum esse volo quasi Spiritu intelligentiae et doctrinae ex aequos omnes polleant. Kursiv von Vfn.

⁵⁹³ OS V, 161, 8ff.; IV, 9, 13; Nos certe libenter concedimus, siquo de dogmate incidat disceptatio, nullum esse nec melius nec certius remedium, quam si verorum Episcoporum synodus conveniat, ubi controversum dogma excutitur. Multo enim plus ponderis habebit eiusmodi definitio in quam communiter Ecclesiarum Pastores, invocato Christi Spiritu, consenserint, quam si quisque seorsum domi conceptam populo traderet, vel pauci homines privati eam conficerent. Deinde ubi collecti in unum sunt Episcopi, commodius in commune deliberant quid sibi et qua forma docendum sit, ne diversitas offendiculum pariat. Terio, hanc rationem praescribit Paulus in diiudicandis doctrinis. Nam quum singulis Ecclesiis attribuat diiudicationem [1. Cor. 14. f. 29], ostendit quis in gravioribus causis sit ordo agendi: nempe ut Ecclesiae inter se communem cognitionem suscipiant.

Überzeugung, führt aber nicht immer zu unumstößlichen Entscheidungen. Konzilsbeschlüsse müssen deshalb an der Schrift geprüft werden und sind deshalb als ein *vorläufiges Urteil* (praeiudicium)⁵⁹⁴ mit begrenzter Vollmacht zu verstehen. Sie dienen aber dem Frieden in der Kirche, indem sie das Ärgernis der Zerspaltung der Kirche durch verschiedene Überzeugungen verhindern und überwinden.

In diesem Sinne beruft sich Calvin also in der Auseinandersetzung mit Castellio auf die Autorität von Konzilsbschlüssen, welche die Kanonizität des Hohen Liedes festgestellt haben. Er fügt hinzu, dass es keinen guten Grund gebe, daran zu zweifeln, weil Psalm 45 inhaltlich mit dem Hohenlied überein stimme. Niemand habe im Laufe der Kirchengeschichte Zweifel an seiner Kanonizität gehegt. Das Hohelied handle wie Psalm 45 von einer Hochzeit und unterscheide sich von ihm lediglich in der Länge des Textes und in der Ausführlichkeit der Bildersprache.⁵⁹⁵ Man darf demnach die kanonische Autorität des Hohenliedes nicht ablehnen, wenn man Psalm 45 als Teil des Kanons annimmt. Das ist eigentlich keine inhaltliche, von der Wahrheit der Schrift her begründete Argumentation, so dass wir aus ihr wenig in Hinblick auf Calvins theologische Sicht des Kanons entnehmen können.

4. Die Einstellung Calvins zur Kanonizität der Apokryphen

Das Thema ist von Neuser bereits im Jahr 1980 behandelt worden.⁵⁹⁶ Er hat Calvins Stellungnahme zu den Apokryphen in der chronologischen Reihenfolge seiner Schriften erörtert: *Institutio* (1536, 1539 und 1559), andere Schriften (1537-62), Bibelvorreden (1535 und 1546) und die Entgegnung auf die Kanonentscheidung des Trienter Konzils (1547). Im Folgenden wende ich mich zunächst der wichtigsten Schrift für unsere Frage, der Konzilsschrift, zu und komme dann auf Calvins *Beurteilung* der Makkabäerbücher und Jesus Sirach zu sprechen.

4.1 Calvins Einstellung zur Kanonizität der Apokryphen (1547)

Die römische Kirche hatte auf der vierten Session des Konzils von Trient (1546) festgestellt, dass alle von ihr aufgezählten Bücher, einschließlich der zwischentestamentlichen Apokryphen, derselben Quelle entstammen und kanonisch seien. Calvin hat dazu in seiner Schrift *Acta Synodi Tridentinae cum Antidote* [im Folgenden *Antidote*] Stellung bezogen. Den Apokryphen hat er dabei besondere Aufmerksamkeit gewidmet, weil die römische Kirche für ihre Lehren z. B. vom Fegefeuer, von der Vermittlung der Heiligen und der Genugtuung apokryphe Belegstellen in Anspruch genommen hat. Es war für Calvin unhaltbar, die Apokryphen um der Rechtfertigung dieser Lehren willen für kanonisch auszugeben.⁵⁹⁷ Er hat aber die Anschauung von Kirchenvätern wie Hieronymus und Rufinus geteilt, dass sie um ihrer Verwendungsmöglichkeit in der Gemeinde willen als kirchliche Erbauungsschriften angesehen werden können: „*libri non canonici, sed ecclesiastici*“. Dieser Satz ist richtig, weil die langjährige kirchliche Praxis der Verwendung der Apokryphen belegt, dass sie für das Gemeindeleben von Nutzen sind. In dogmatischen Angelegenheiten (*ad fidem dogmatum faciendam*) besitzen sie dagegen keinen Wert.⁵⁹⁸ Die schwankende Haltung der Alten Kirche zu ihnen belegt das zusätzlich.

⁵⁹⁴ OS V, 6, 23; IV, 9, 8.

⁵⁹⁵ Vgl. CO 11, 676; Quod argumentum attinet, admonuimus formam esse epithalamii alteri non absimilem quae Ps. 45 habetur. Nec omnino quidquam interesse, nisi quod quae hic in genere breviter dicuntur, fusius et quasi minutatim explicantur in Cantico.

⁵⁹⁶ W. Neuser, Apokryphen, 298-323.

⁵⁹⁷ Calvin erhebt den folgenden Vorwurf gegen die römische Kirche: „Es gibt keinen noch so ungeheuerlichen Aberglauben, zu dem sie nicht gleichsam den [siebenhäutigen] Schild des Ajax herantragen, um ihn damit beschützen zu wollen.“ In: CO 7, 411; Imo nulla est tam prodigiosa superstitio, cui non hunc, veluti Aiakis clypeum, applicent, quo muniatur. Übersetzung von W. Neuser, Apokryphen, 316.

⁵⁹⁸ Vgl. CO 7, 413.

4.2 Calvins Einstellung zur Kanonizität der Makkabäerbücher und von Jesus Sirach

Calvin zitiert in der *Institutio* (1559) neun Mal aus den Apokryphen: II Makkabäer in III, 5, 8, Jesus Sirach in I, 13, 7; II, 14, 8 und III, 15, 4.⁵⁹⁹

4.2.1 Die Makkabäerbücher

Unter der Voraussetzung, dass die Makkabäerbücher zwar nicht als kanonisch und „zur Liste der Heiligen Schriften“ gehörend anzusehen,⁶⁰⁰ aber doch als Erbauungsbücher zu verwenden sind, übt Calvin in dogmatischer Hinsicht vor allem Kritik am Lob der Werkgerechtigkeit in II Makk 12,43. Das diskreditiert ihren Verfasser als Propheten, wie er denn auch selber am Ende um Verzeihung dafür bittet, dass er weniger gut gesprochen habe (II Makk 15,39). Er gibt damit selbst zu erkennen, dass er nicht Offenbarungsworte des Heiligen Geistes verkündet hat.⁶⁰¹ Ein Verkündiger sollte kühn und mutig reden, wenn der Heilige Geist seinen Mund auftut. Der treue Bote Gottes verkündigt „nicht unter Zweifeln, wie ja Leute, die ein schlechtes Gewissen haben, zu zagen pflegen, sondern vielmehr mit hoher Zuversicht, wie sie einem Knechte Gottes geziemt, der mit festen Aufträgen versehen ist“⁶⁰². Es ist für Calvin unmöglich, dass die Verkündiger Gottes mit schwankender Überzeugung das Wort Gottes verkündigen.

Hier wird das Kriterium, dem nach Calvin eine kanonische Schrift genügen muss, *per negationem* klar erkennbar. Es ist das Kriterium des Redens aus dem Geist. Diesem Kriterium genügt dieses Buch nicht. Das zeige sich z. B. daran, dass der Verfasser die Frömmigkeit des Judas Makkabäus lobt, als er ein Opfer für die Toten nach Jerusalem sendet, um deren Auferstehung zu befördern. Eine solche Praxis sei „nicht frei von Aberglauben und falschem Eifer“⁶⁰³, auch wenn darauf hingewiesen wird, dass „er mit seiner Gabe (nicht) etwa die Erlösung jener Toten erkaufen wollte, sondern [...] den Wunsch hatte, es möchten die Männer, die für Vaterland und Glauben gefallen waren, mit den übrigen Gläubigen zusammen am ewigen Leben teilhaben“⁶⁰⁴. Calvin sagt dazu: „Mehr als Narren sind aber Leute, die solch einem unter dem Gesetz stehenden Opfer eine Beziehung bis auf unsere Zeit geben wollen: denn wir wissen, dass durch Christi Kommen aufgehört hat, was damals in Übung war“⁶⁰⁵.

4.2.2 Calvins Einstellung zur Kanonizität des Buches Sirach

Die Haltung Calvins zum Buche Jesus Sirach erscheint als schwankend. 1539 sagt er in der *Institutio* (III, 15, 4): „Ich hätte nun durchaus das Recht, die Autorität des Buches Sirach abzulehnen, aber darauf will ich jetzt verzichten“⁶⁰⁶. Der Grund dafür ist u. a. die fragwürdige Auslegung von Jesus Sirach 16,14 durch römische Ausleger wie Eck, Herborn, Clichtovius und De Castro, die sich auf eine Übersetzung der Vulgata stützen. Es geht an dieser Stelle um die Verdienstlichkeit der Werke. Calvin übersetzt: „Alle Wohltat wird ihre Stätte finden, es

⁵⁹⁹ Weish 14,15f in I, 11, 8; Sir 15,14ff in II, 5, 18; Sir 16,14 in III, 15, 4; Sir 24,14 in I, 13, 7 und II, 14, 8; Bar 2,18ff in III, 20, 8; I Makk 1,59 in I, 8, 10; II Makk 12,43 in III, 5, 8; II Makk 15,39 in III, 5, 8.

⁶⁰⁰ OS IV, 140, 22f.; III, 5, 8; Quod ex Machabaeorum histria [2. Machab. 12. g. 43] proferunt, responsione non dignabor, ne opus illud videar in sacrorum librorum catalogum referre.

⁶⁰¹ Vgl. OS IV, 141, 4f.; III, 5, 8; Certe qui scripta sua indigere venia fatetur, Spiritus sancti oracular non esse clamat.

⁶⁰² OS V, 140, 22f.; IV, 8, 9; [...] hoc est, non dubitanter, ut trepidare solent sibi male conscii, sed alta confidentia, quae servum Dei certis mandatis instructum decet.

⁶⁰³ OS IV, 141, 11; III, 5, 8; Superstitione quidem et praepostero zelo non caruit hoc fatum.

⁶⁰⁴ OS IV, 141, 8ff.; III, 5, 8; Neque enim ad pretium redemptionis trahit scriptor historiae quod ille egit: sed ut consortes aeternae vitae essent cum reliquis fidelibus qui pro patria et religione occubuerant.

⁶⁰⁵ OS IV, 141, 12f.; III, 5, 8; [...] sed plusquam fatui sunt qui sacrificium legale ad nos usque trahunt: quando adventu Christi scimus cessare quae in usu tunc fuerunt.

⁶⁰⁶ OS IV, 242, 32f.; III, 15, 4; In repudianda Ecclesiastici autoritate ius meum nunc remitto.

wird nämlich jeder einzelne es nach seinen Werken finden“⁶⁰⁷. Die römisch-katholische Übersetzung aber lautet: „Alle Wohltat wird ihre Stätte finden, und einem jeglichen wird widerfahren, wie er's verdient hat“⁶⁰⁸. Calvin weist darauf hin, dass das Wort „Verdienst“ im griechischen Text fehlt, so dass die katholische Auslegung aufgrund eines Übersetzungsfehlers diesem Text nicht gerecht wird⁶⁰⁹ und er dem Wort Gottes gemäßer ist als seine Ausleger.

Eine derartige Berufung Calvins auf einen apokryphen Text zugunsten der von der Bibel bezeugten Wahrheit finden wir auch bei Calvins Interpretation von Jesus Sirach 24,12 in Zusammenhang mit Sprüche 8,22. Es geht hier um die Beseitigung der Zweifel an der Lehre von der Göttlichkeit des Sohnes und des Wortes. Calvin beruft sich auf Jesus Sirach, wenn er in der *Institutio* sagt: „Wenn dies jemandem dennoch weiterhin zweifelhaft und verborgen sein sollte [sc. dass Gottes ‚Wort‘ in der Schöpfung der ‚Logos‘, Christus, ist], es wird von Salomo viel geordneter ausgedrückt, indem er zeigt, wie die Weisheit von Gott in Ewigkeit geboren wurde [Sir 24,12] und bei der Schöpfung aller Dinge, wie auch in allen Werken Gottes waltet [Sprüche 8,22]“⁶¹⁰. Natürlich fällt hier sofort auf, dass Calvin hier im Unterschied zu *Institutio* III, 15, 4⁶¹¹ Salomo für den Autor von Jesus Sirach hält. Es ist darüber hinaus nicht zu übersehen, dass Calvin Sirach 24,12 mit einem Zitat aus dem Buch der Sprüche (8, 22), dessen Kanonizität im Lauf der Kirchengeschichte nicht in Frage gestellt worden ist, verbunden hat. Dies zeigt, dass Calvin das Buch Jesus Sirach für beweis- oder argumentiertauglich in der theologischen Auseinandersetzung hält. Aus diesem Grund lehnt Calvin mit Hilfe von Jesus Sirach 24,14 Servets christologische Auffassungen im Jahr 1559 ab.⁶¹²

Dass Calvin Jesus Sirach als „interpretationsfähig“⁶¹³ in Hinblick auf die Wahrheit der Schrift angesehen hat, zeigt auch trotz der „zweifelhaften Autorität“⁶¹⁴ dieses Buches seine Auslegung von Kapitel 15,14-17 in *Institutio* II, 5, 18. Der Text lautet: „Er [Gott] hat im Anfang den Menschen geschaffen und ihm die Entscheidung überlassen. Wenn du willst, so kannst du die Gebote halten und in rechter Treue tun, was ihm gefällt. Er hat dich vor Feuer und Wasser gestellt; ergreife das, was du willst!“ Calvin macht dagegen geltend, dass der Mensch seine Fähigkeit zu wählen durch den Sündenfall verloren habe. Er unterscheidet eine

⁶⁰⁷ OS IV, 243, 1; III, 15, 4; *Omni misericordiae faciet locum; unusquisque enim secundum opera sua inveniet.*

⁶⁰⁸ Sir 16,15 in Vulgata: *Omnis misericordia faciet locum unicuique secundum meritum operum suorum et secundum intellectum peregrinationis ipsius.* Es geht um die Übersetzung von Griechisch „κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ“. Die römische Kirche interpretiert ἔργα im Sinne der Beschäftigung um.

⁶⁰⁹ Vgl. OS IV, 243, 2ff.; III, 15, 4; *Atque hanc esse germanam lectionem quae in Latina versione depravata sit, cum ex solo verborum istorum complexu, tum ex longiore superioris orationis contextu liquet.*

⁶¹⁰ OS III, 117, 36ff.; I, 13, 7; *si cui tamen id dubium vel obscurum adhuc foret, multo explicatius a Solomone exprimitur: dum; OS III, 117, 23-25; [...], ubi Sapientiam inducit a Deo ante secula genitam, et rerum creationi et cunctis Dei operibus praesidentem [Eccli. 24. b. 14]. Die Bibelbelege sind hier falsch eingesetzt. Übersetzung von W. Neuser, Apokryphen, 299-300. Eine davon abweichende Stellungnahme liegt weiterhin im Jahr 1559 vor: *Nec vero sanis et modestis obscurum est quod dicit Solomon; „Verständigen und maßvollen Leuten ist nicht verborgen, was Salomo sagt, [...]“ (OS III, 117, 22f.; I, 13, 7).**

⁶¹¹ OS IV, 242, 33f.; III, 15, 4; *Nego tamen fideliter citare quod scripsit Ecclesiasticus, quicumque fuerit ille scriptor.*

⁶¹² Vgl. OS III, 470, 1ff.; II, 14, 8; *Sic aeterna Sapientiae genitura, quam praedicat Solomo (vgl. 1560 la generation eternelle dont il est parlé ailleurs) [Eccl. 24. b. 14], aboletur, et nulla habetur deitatis ratio in Mediatore: vel in hominis locum spectrum supponitur.*

⁶¹³ W. Neuser, Apokryphen, 301.

⁶¹⁴ OS III, 318, 6f.; II, 5, 18; *Ecclesiasticum producant, quem dubiae autoritatis scriptorem esse non ignoratur: Neuser schreibt zum Ausdruck „zweifelhafte Autorität“: „Erstens bewegt Calvin die Frage, ob Salomo der Autor ist und das Zitat seine Autorität beanspruchen kann. [...] Zweitens besagt der Begriff »von zweifelhafter Autorität«, daß Calvin den Sirachspruch nicht völlig ablehnt. Vielmehr hält er ihn für interpretationsfähig; er will ihn nicht ohne weiteres den Gegnern überlassen. [...] Calvins Hauptaussage geht, drittens, aus diesen letzten Ausführungen hervor: Sätze von »zweifelhafter Autorität« können nichts gegen das »unzweifelhafte Wort Gottes« ausrichten. Die Apokryphen müssen daher am Bibelwort gemessen werden. An dieser Stelle klingt die Kanonentscheidung an.“ W. Neuser, ebd.*

erste Schöpfung (*prima creatio*) von dem verderbten Wesen der Menschen nach dem Sündenfall.

Zusammenfassend kann man sagen: Calvin schließt offenkundig das Buch Jesus Sirach aus der Kanonliste (vgl. *Institutio* IV, 9, 14) aus. Dennoch hält er es in der theologischen Auseinandersetzung für argumentiertauglich oder interpretationsfähig. Das bedeutet, dass der Grundansatz des Rufinus „*libri non canonici, sed ecclesiastici*“ bei Calvin für das Buch Jesus Sirach gilt. Er erkennt in Jesus Sirach Tendenzen zur Anerkennung der kanonischen Wahrheit, aber sie sind nicht so stark, dass dieses Buch als „kanonisch“ anerkannt werden kann.

4.2.3 Bewertung der Kanonizität der Apokryphen und der Kanonsfrage überhaupt

Die Grundlinie des theologischen Umgangs Calvins mit den Apokryphen ist klar. Er betrachtet sie nicht als kanonisch, spricht ihnen aber einen Erbauungswert, zuweilen (wie im Falle des Buches Jesus Sirach) im Gegensatz zu seinen theoretischen Erklärungen sogar einen gewissen dogmatischen Wert zu. Beides berechtigt ihn, sich auf diese Schriften zu berufen, ohne sie in den Status kanonischer Schriften zu erheben. Sie sind dem biblischen Kanon sozusagen *benachbart*. Als solche Nachbarn können sie deshalb auch neben dem Hugenottischen Bekenntnis vom Jahre 1559 bestehen bleiben. Sie sind *hilfreiche Nachbarn* derer, die im Dienste der Wahrheit der kanonischen, von Gottes Geist inspirierten Wahrheit stehen. Geht es zu weit, wenn wir sagen, dass Calvin den biblischen Kanon, der für ihn in seiner Lehre und Wahrheit durch Gottes Geist inspiriert ist, als einen für benachbarte Zeugnisse des Heiligen Geistes *offenen Kanon* verstanden hat? Die Willkür der römisch-katholischen Kirche bei der Auslegung der Schrift und die Maßlosigkeit der „Schwärmer“ mahnen vor solcher Behauptung zur Zurückhaltung. Dennoch ist es imponierend, dass Calvin trotz seiner Referenzen an die kirchliche Tradition bei der Feststellung des biblischen Kanons dem Wirken des Geistes Gottes auch über den von der Kirche festgestellten Kanon hinaus keine Zügel anlegen wollte, wenn es denn der Heilige Geist ist, der aufgrund biblischer Erkenntnis Gottes Geist heißen darf. Die Souveränität, in der Calvin Verfasserfragen und historische sowie literarische Unstimmigkeiten gegenüber dem Wahrheitszeugnis von biblischen Schriften und ihren apokryphen Nachbarn ins zweite Glied gestellt hat, weist jedenfalls darauf hin, dass er den Heiligen Geist nicht so verstanden hat, dass er sich an die Bibel fesselt, sondern aus ihr in Freiheit selbst da strahlt, wo man ihn gar nicht vermutet.

Exkurs: Der consensus ecclesiae und das Problem unterschiedlicher Auslegung der Schrift⁶¹⁵

Calvins differenzierte Berufung auf den *consensus ecclesiae* in der Frage der Kanonizität einzelner biblischer Schriften gibt Anlass, noch auf eine andere Dimension der Bedeutung dieses Konsensus hinzuweisen. Das ist die Funktion, die er gewinnen kann, wenn es in der Kirche zur Auseinandersetzung darüber kommt, was in der Schrift zentral ist und was als weniger gewichtig anzusehen ist. Wie Calvin hier urteilt, ist für die Fragestellung dieser Arbeit insofern relevant, als das fundamentalistische Bibelverständnis die *wortwörtliche*

⁶¹⁵ Die Calvinforschung vertritt die übereinstimmende Position, dass Calvin die Schrift der kirchlichen Tradition und damit dem *consensus ecclesiae* überordnet. Die Übereinstimmung der Kirche ist, da menschlich und irrumsanfällig, deshalb streng vom Worte Gottes zu unterscheiden (Ganoczy, Calvin, LThk 2, 1994; Opitz, Calvins Hermeneutik, 1994). Dennoch weisen einige Calvinforscher auf die Bedeutung der Autorität der kirchlichen Tradition bei Calvin hin, zum Beispiel A. N. S. Lane (Calvin's use of the Fathers and Medievals, 1981), H. Feld (Um die reine Lehre des Evangeliums, 1982, 38, 151-180) und L. van Ravenswaay (Augustinus totus noster, 1990), letzterer besonders im Blick auf *successio doctrinae*, dazu, M. Becht (Pium Consensum Tueri, 2000).

Annahme bestimmter Aussagen der Bibel zu den Fundamenten des Glaubens und damit der Kirche zählt.

Calvin kennt durchaus die Unterscheidung zwischen der fundamentalen Lehre der Schrift als Fundament der Kirche und nebensächlicheren Lehren. In *Institutio* IV, 1, 12 wird diese fundamentale Lehre so ausgedrückt: „Es ist ein Gott, Christus ist Gott und Gottes Sohn, unser Heil besteht in Gottes Barmherzigkeit, und andere Aussagen gleicher Art“⁶¹⁶. Ähnlich formuliert er in der Auslegung zu I Kor 1, 2. Das Fundamentale des Glaubens ist die Verehrung des „einigen Gottes“, die Anrufung des Namens Christi und die „Zuversicht des Heils“, das in Christus gegründet ist.⁶¹⁷ Das müssen alle Christen notwendig wissen. Es handelt sich „gleichsam um die eigentlichen Lehrstücke der Religion“⁶¹⁸. Nicht durch die Autorität der Kirche oder der Päpste und Bischöfe, sondern durch seine Vorsehung wirkt Gott darauf hin, dass die Seinen in diesen Lehrstücken übereinstimmen.⁶¹⁹ Sie sind der Schlüssel zum Glauben und zum Verstehen Christi, der allein das Fundament der Kirche ist.⁶²⁰

Bei „nicht notwendigen Dingen“⁶²¹ oder „Nebensachen“⁶²² wie Himmelfahrt der Seele der Menschen⁶²³ kann dagegen durchaus eine Verschiedenheit der Meinungen eingeräumt werden. Aber diese Verschiedenheit soll die Einheit der Kirche als Leib Christi nicht zerstören.⁶²⁴ Sie soll „nicht weiter gehen, als daß wir durch sie zu dem einen Christus geführt werden und durch seine Wahrheit untereinander verbunden so in einen Leib und Geist verschmelzen, daß wir einhellig miteinander *die Hauptpunkte des Glaubens* verkündigen“⁶²⁵. Es gibt also durchaus die Möglichkeit eines *verschiedenen Profils* der Glaubensüberzeugungen, das sich verschiedenen Akzentuierungen der „Nebensachen“ verdankt und nicht zu einem „Verlust des Heils“ führt. Lehrverschiedenheiten über solche nicht „notwendigen Dinge“ aber sind unter Christen „kein Grund zur Entzweiung“⁶²⁶.

Hinzu kommt, dass bei allen auftretenden Lehrverschiedenheiten die *Liebe* als Basis für das gemeinschaftliche Leben der Kirche nicht aus den Augen verloren werden darf.⁶²⁷ Es darf nicht vergessen werden, dass die Entscheidung darüber, wer ein Kind Gottes ist, bei Gott

⁶¹⁶ OS V, 16, 9ff.; IV, 1, 12; [...] qualia sunt, Unum esse Deum: Christum Deum esse, ac Dei Filium: In Dei misericordia salutem nobis consistere, et similia.

⁶¹⁷ CO 49, 307; I Kor 1,2; [...] Deus unus adorabatur apud eos et invocabatur in Christi nomine, fiduciam salutis in Christo collocabant, [...].

⁶¹⁸ OS V, 16, 7f.; IV, 1, 12; Sunt quaedam ita necessaria cognitu, ut fixa esse et indubitata omnibus oporteat, ceu propria religionis placita.

⁶¹⁹ Vgl. CO 10b, 405; Widmung an Simon Grynaüs; deinde ut id fiat in scirpturae expositione, in religionis autem dogmatibus, in quibus praecipue voluit Dominus consentaneas esse suorum mentes, minus sumatur libertatis.

⁶²⁰ Vgl. CO 49, 354; I Kor 3,11; Haec porro est doctrina fundamentalis, quam labefactari nefas est, ut Christum discamus. Christus enim unicum est ecclesiae fundamentum.

⁶²¹ OS V, 16, 19f.; IV, 1, 12; [...], dissensionem de rebus istis non ita necessariis, [...].

⁶²² Calvin, Briefe, An Bullinger in Zürich, Bd. 3, 1057.

⁶²³ Während eine Seite behauptet, dass die Seelen sogleich in den Himmel führen, wenn sie den Leib verlassen, wagt die andere Seite dagegen nichts Genaueres über den Ort auszusagen. Daher hält sie nur daran fest, dass diese Seelen dem Herrn leben (vgl. *Institutio* IV, 1, 12).

⁶²⁴ Vgl. OS V, 16, 11f.; IV, 1, 12; Sunt alia, quae inter Ecclesias controversa, fidei tamen unitatem non dirimant.

⁶²⁵ OS II, 72, 13-17; Der Genfer Katechismus von 1545, Vorwort; [...] modo tamen ea sit in docendi modo varietas, qua ad unum Christum dirigamur omnes, cuius veritate inter nos copulati, sic in unum corpus coalescamus unumque spiritum, ut eodem simul ore, quaecunque ad fidei summam spectant, praedicemus. E. Saxer, Studienausgabe, Bd. 2, 11. Kursiv von Vfn.

⁶²⁶ OS V, 16, 19ff.; IV, 1, 12; Annon satis indicat, dissensionem de rebus istis non ita necessariis, dissidii materiam esse non debere inter Christianos?

⁶²⁷ OS V, 13, 16ff.; IV, 1, 8; Et quoniam fidei certitudo necessaria non erat, quoddam charitatis iudicium eius loco substituit: quo pro Ecclesiae membris agnoscamus qui et fidei confessione, et vitae exemplo, et sacramentorum participatione eundem nobiscum Deum ac Christum profitentur; „Und da die Gewißheit des Glaubens hierzu nicht erforderlich war, so hat er an deren Stelle gewissermaßen das Urteil der Liebe gesetzt; danach sollen wir die Menschen als Glieder der Kirche erkennen, die durch das Bekenntnis des Glaubens, durch das Beispiel ihres Lebens und durch die Teilnahme an den Sakramenten mit uns den gleichen Gott und Christus bekennen.“

liegt und nicht bei den Menschen. Außerdem sind die Gaben aller einzelnen Glieder der Kirche nur begrenzt und dementsprechend sind in ihr „die Kräfte derartig verteilt, daß alle Glieder die Gemeinschaft pflegen müssen, weil jeder nur sein begrenztes Maß empfing“⁶²⁸. Das nötigt Alle, sich miteinander auszutauschen und sich wechselseitig in Liebe anzuhören und zu ertragen. Nur so kann der Leib Christi gesund sein⁶²⁹. Die *eigenmächtige* Absolutsetzung der eigenen Meinung führt dagegen zur Kirchenspaltung, die im Widerspruch zur fundamentalen Lehre der Schrift steht.

Unter den beiden genannten Voraussetzungen kann Calvin dem *consensus ecclesiae* „in gewissem Sinn“⁶³⁰ einen großen Wert beimessen. Er verweist auf die Schrift und prägt die Eintracht der Gläubigen bei der Auslegung der Schrift ein. Den Glaubenden ist es möglich, aus ihrem geistgewirkten Glauben und aus ihrer Orientierung an der fundamentalen Lehre der Schrift heraus als auch aufgrund ihres Lebens in der Liebe, welche die ganze Kirche bestimmt, diesen *consensus* ernst zu nehmen und zu schätzen. Sie können ihn nicht über Christus und die Schrift stellen.⁶³¹ Aber sie vermögen ihn angemessen zu respektieren und zu interpretieren, wie Calvin in einem Kommentar zu II Kor 4,6 (Gott schafft das Licht der Erkenntnis im Angesicht Jesu Christi) ausführt. Jeder Glaubende hat die Freiheit, sich über verschiedene Auslegungsmöglichkeiten selbst ein Urteil zu bilden.⁶³² Er wird das aufgrund der genannten Kriterien für den Umgang mit dem *consensus ecclesiae* niemals leichtfertig tun, sondern im Gegenteil darauf achten, dass er der Wahrheit wie der Einheit der Kirche dient. Wenn die fundamentale Lehre der Schrift anerkannt wird und die Liebe die Wirklichkeit der Kirche bestimmt, dann können Differenzen über das Verständnis einzelner Stellen der Schrift, die mit einem unterschiedlichen Verständnis der Inspiration der Schrift zu tun haben, kein Grund für eine Kirchentrennung sein.

⁶²⁸ CO 51, 203; Eph 4,16; Secumdum, quod talis sit distributio, ut inter se communicare opus habeant propter finitam cuiusque mensuram. R. Stockmann, Auslegung, Bd. 13, 164.

⁶²⁹ Vgl. CO 51, 203; Eph 4,16; Tertio, quod sine mutual caritate salvum esse nequeat corpus.

⁶³⁰ Vgl. IV, 9, 13.

⁶³¹ Vgl. CO 7, 32; Streitschrift gegen die Artikel der Sorbonne (1554); Qui ergo audiendas visibilis ecclesiae definitiones, sine delectu et exceptione volunt, simul hanc necessitatem imponunt fidelibus, ut abnegato Christo, et relicta Dei veritate, impietati saepe adhaereant.

⁶³² Vgl. CO 50, 52f.; II Kor 4,6; Video hunc locum quadrifariam posse exponi. Primo sic: Deus iussit lucem e tenebris splendescere: id est, hominum ministerio, qui suapte natura tenebrae sunt, lucem evangelii sui mundo protulit. Secundo sic: Deus in locum legis, quae obscuris umbris erat involuta, fecit evangelii lucem succedere: atque ita e tenebris lucem eduxit. Qui argutias amant, facile istas expositiones admitterent: sed qui propius rem inspexerit, agnoscet non congruere menti apostoli. Sequitur tertia, quae est Ambrosii: Quum omnia tenebris operta essent, Deus lumen evangelii sui accendit. Demersi enim erant homines in ignorantiae tenebris, quum illis subito Deus per evangelium affulsit. Quarta est Chrysostomi, qui putat alluisse Paulum ad mundi creationem, hoc modo: Deus, qui verbo suo lucem creavit, quasi ex tenebris erutam: idem nunc spiritualiter nos illuminavit, quum essemus in tenebris sepulti. Haec anagoge lucis visibilis et corporae ad spiritualem plus habet gratiae, et in ea nihil est coactum. Proxima tamen non male quadrat. Fruatur quisque suo iudicio.

Teil 5 Calvins Verständnis der Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift

1. Problemstellung

Die Frage der Irrtumslosigkeit der Schrift ist das Kernproblem, das sich bei der Auseinandersetzung über die Inspirationslehre Calvins immer wieder zeigt. Wir haben bisher gesehen, dass Calvin, wenn er von der Inspiration der Schrift redet, die inspirierte *Wahrheit* bzw. die inspirierte *Lehre* in der Schrift betont hat und nicht die Makellosigkeit der Worte, mit denen diese Wahrheit bezeugt wird. Wie wir schon in der Einleitung gezeigt haben, bietet sein Reden vom *dictare* des Heiligen Geistes aber immer wieder Anlass, seine Inspirationslehre im Sinne einer Verbalinspirationslehre zu interpretieren und die Überzeugung von der Irrtumslosigkeit der Bibel mit der Vorstellung eines Diktats ihrer Worte durch den Heiligen Geist zu begründen. In den Spuren von Ritschl (1908)⁶³³ vertreten Calvinforscher, die wir dem Fundamentalismus zugeordnet haben, diese Meinung. Das kann so geschehen, wie bei Warfield (1931)⁶³⁴ und Packer (1973 und 1984),⁶³⁵ die mehr am *Resultat* der Inspiration orientiert sind und den Vorgang des *dictare* bildhaft und nicht mechanisch verstehen. Das kann aber auch so geschehen wie bei K. Kantzer, der eine „complete correspondence“ und damit eine absolute Entsprechung zwischen Gottes Allmacht beim Wirken des Heiligen Geistes und der menschlichen Niederschrift der Texte behauptet.⁶³⁶ In jedem Fall nötigen uns solche Thesen, uns der Mühe zu unterziehen, die Fälle selber durchzumustern, in denen Calvin vom *dictare* des Heiligen Geistes, von den biblischen „Werkzeugen des Heiligen Geistes“ und „Schreibern“ sowie von Gottes Allmachtswirken bei der Niederschrift der Heiligen Schrift redet.

2. Analyse des Sprachgebrauches bei Calvin

2.1 Dictare

2.1.1 Die Bedeutung von *dictare* und das Wirken des Heiligen Geistes

Ich setze im Folgenden die Analysen der 40 *dictare*-Fälle bei Calvin, wie sie W. Krusche⁶³⁷ und Neuser⁶³⁸ durchgeführt haben, voraus.⁶³⁹ Wörtlich bedeutet *dictare* „wiederholt sagen, -vorsagen“, zweitens: „immer-, beständig sagen, zu sagen pflegen“⁶⁴⁰. Es geht hier um einen

⁶³³ Vgl. O. Ritschl, Protestantismus, 174.

⁶³⁴ B. B. Warfield, Calvin and Calvinism, 63.

⁶³⁵ J. I. Packer, Inerrancy, 160.

⁶³⁶ Vgl. a. a. O., 157f.

⁶³⁷ Vgl. W. Krusche, Wirken des Heiligen Geistes, 167-173.

⁶³⁸ W. Neuser, Calvins Verständnis, 41-71. Neuser unterteilt die 40 *dictare*-Fälle in vier Typen: An vier Stellen bedeute *dictare* einen Befehl des Geistes zum Handeln (Jer 15,17; Mt 9,20; Acta 1,23; 19,21). *Dictare* sei der Befehl des „Diktators“. Die Übersetzung „befehlen“ biete sich auch an anderen Stellen (z. B. Acta 15,28) an. An vier Stellen „diktiert“ der Geist, was die Propheten oder Jünger sagen oder wissen (Ez 2,6; Mt 10,19; Lk 1,43; Inst. 4,8,5) aber nicht niederschreiben sollen. An den meisten Stellen „diktiert“ der Heilige Geist einen Wortlaut oder Inhalt, den die biblischen Schriftsteller sagen und niederschreiben sollen. Der Auftrag zur Verkündigung werde besonders herausgestellt bei der Auslegung von Jer 18,21; 23,21; 36,8; Ez 13,2; Dan, Argum: Inst 4,8,8; er klinge auch an anderen Stellen an. Ausschließlich zur Niederschrift bestimmt sei, was der Heilige Geist durch den Mund (*os*) des Mose (Ex 3,1ff.) und des Schreibers des Psalms 77, Semajah (Jer 29,25), Hesekiel (Ez 2,8), Jeremia (Jer 36,4ff.), den vier Evangelisten (Joh, Argum), den Propheten (2Tim 3,16), Petrus und Markus (Harm. Ev., Argum) „diktiert“ habe. Neuser, Schriftverständnis, 60.

⁶³⁹ Die Ergebnisse von Krusche und Neuser stimmen zwar in drei Punkten überein: Zum einen verwendet Calvin *dictare* vergleichend und veranschaulichend, zum andern ist es nicht mit Worten, sondern mit Tun verbunden, und drittens wirkt das *dictare* auf die biblischen Verfasser ein. Dennoch kommen die beiden Forscher zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen: Krusche unterstützt die Verbalinspiration, während Neuser beim Inspirationsverständnis Calvins von einer Personalinspiration ausgeht.

⁶⁴⁰ Georges, Bd. I, 2139.

Vorgang, bei dem ein Subjekt, das „diktiert“, zum *Nachschreiben*, aber auch zum *Nachsagen* auffordert. Deshalb ist zu prüfen, ob sich das *dictare* bei Calvin auf das Nachschreiben oder auf das Nachsagen bezieht und ob es in beiden Fällen so etwas wie die Unfehlbarkeit des Nachgeschriebenen oder Nachgesagten impliziert.

Calvin unterscheidet im Kommentar zum *Johannesevangelium Argumentum* deutlich zwischen *dictare* als Vorsagen,⁶⁴¹ was Gott mitteilen will, und *scribere* als Schreiben. Hier bezieht sich das *dictare* auf das Handeln des Heiligen Geistes und das *scribere* auf die biblischen Verfasser. Daraus kann man folgern, dass Calvin das *dictare* in diesem Fall nicht im Sinn der Aufforderung zum *Nachschreiben*, sondern nur von *Vorsagen* verwendet.

Auch im Kommentar zu Ex 2,10; Mt 10,19; Lk 1,43 bezieht Calvin das *dictare* nicht auf *schreiben*, sondern auf die mündliche Aussage im Sinne von *nachsagen*. Mt 10,19⁶⁴² handelt von der Verteidigung der Christen, die den Gerichten überantwortet werden. Das *dictare* als Wirkung des Heiligen Geistes zielt hier nach Calvin auf das mündliche Zeugnis der Christen.⁶⁴³ In Lk 1,43 bezieht es sich auf ein Grußwort der Elisabeth an Maria, „die Mutter des Herrn“⁶⁴⁴. Darüber hinaus verwendet Calvin *dictare* im Sinne eines Befehls zum Handeln, zum Beispiel bei der Nachwahl des zwölften Apostels (Acta 1,23),⁶⁴⁵ bei der Berührung des Saums vom Gewand durch die blutflüssige Frau (Mt 9,20)⁶⁴⁶ und bei der Zusammenstellung der Geschichtsbücher (*Institutio* IV, 8, 6).⁶⁴⁷

Dictare kann bei Calvin aber auch den Sinn von *Eingeben* als einer allgemeinen Wirkung des Heiligen Geistes haben, die bewegende Kraft zu einer Erkenntnis oder Überzeugung besitzt. Z. B. ist in *Institutio* IV, 8, 5 davon die Rede, dass der Heilige Geist zur Erkenntnis oder Überzeugung im Hinblick auf die mündliche Überlieferung führt: „Die Söhne und die Nachkommen wussten, indem es ihnen Gott im Inneren sagte, dass es vom Himmel und nicht von der Erde stammt, was sie hörten“⁶⁴⁸. Im Kommentar zu Jer 15,17⁶⁴⁹ gebraucht Calvin *dictare* im Sinne einer *Eingebung*, die Jeremia davon überzeugt, dass er sich von seinen Amtsgenossen trennen soll. Calvin bezieht das auf seine Situation gegenüber der römischen Kirche. Das göttliche *dictare* nötigt ihn zu der Überzeugung, dass er sich von der römischen Kirche trennen muss.

Das, worauf der Gebrauch des Verbs *dictare* zielt, kann also unterschiedlich sein: Es kann ein Schreiben gemeint sein, aber auch ein Nachsprechen, ein Handeln oder das Gewinnen einer inneren Überzeugung. Die Verwendung dieses Verbs zielt jedenfalls nicht nur auf das Schreiben und meint an den angeführten Stellen nicht die schriftliche Aufzeichnung. Das *dictare* des Heiligen Geistes kann zu einem bestimmten Handeln wie zu einer bestimmten Erkenntnis veranlassen.

⁶⁴¹ Vgl. CO 47, VIII; Joh. Argum.; Sic ergo quator evangelistas dictavit, quod scriberent, ut describitis inter ipsos partibus corpus unum intergrum absolveret.

⁶⁴² Mt 10, 19: Wenn sie euch aber überliefern, so seid nicht besorgt, wie oder was ihr reden sollt; denn es wird euch in jener Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt.

⁶⁴³ Vgl. CO 45, 282; Mt 10,19; Christus tamen suos esse sollicitos vetat, quia spiritus verba illis dictabit.

⁶⁴⁴ Vgl. CO 45, 35; Lk 1,43.

⁶⁴⁵ Vgl. CO 48, 23; Acta 1,23; Quemadmodum et totam actionem a spiritu illis fuisse dictatam, non dubium est.

⁶⁴⁶ Vgl. CO 45, 257; Mt 9,20; Iam vero ut demus, hoc illis a spiritu fuisse dictatum, manet tamen fixa regula, fidem nostram privati exemplis huc et illuc circumagi non debere, quia Dei verbo penitus affixam esse oportet, [...].

⁶⁴⁷ Vgl. OS V, 138, 12; IV, 8, 6; Hic simul accesserunt Historiae, quae et ipsae Prophetarum sunt lucubrationes, sed dictante Spiritu sancto compositae.

⁶⁴⁸ OS V, 137, 22f.; IV, 8, 5; Filii vero ac nepotes, Deo intus dictante, sciebant e caelo esse, non ex terra, quod audiebant.

⁶⁴⁹ Jer 15,17: Nie saß ich im Kreis der Scherzenden und war fröhlich. Wegen deiner Hand saß ich allein, weil du mich mit <deinem> Grimm erfüllt hast.

2.1.2 Kontextverbindungen mit *dictare*

In vielen *dictare*-Fällen gibt es interessante Kombinationen. *Dictare* begegnet in Verbindung mit dem Adverb *quasi* oder *quodammodo* sowie im Zusammenhang mit dem Verb *suggerere*, *praeire* und *praecipere*.

2.1.2.1 Vergleichende und veranschaulichende Rede

In vier der 40 *dictare*-Fälle in seinen Kommentaren, nämlich zu Ex 3,1; Jer 23,21; Jer 29,25; *Institutio* IV, 8, 8 (s. u. 2.1.2.3) verwendet Calvin *dictare* zusammen mit dem Adverb *quasi*,⁶⁵⁰ bzw. *quodam modo* vergleichend oder veranschaulichend. In der englischen Calvinforschung wurde diese Redeweise als „metaphorical“⁶⁵¹, bei Neuser als „bildhaft“⁶⁵² bezeichnet. Nach meiner Ansicht geht es hier jedoch nicht um eine Metapher im eigentlichen Sinne, sondern um die Beschreibung des Wirkens des Heiligen Geistes mit einem veranschaulichenden Vergleich. Zum Beispiel sagt Calvin im Kommentar zu Jer 23,21: „Nachher befiehlt er, was sie sagen werden, wie wenn er [Gott] selbst ihnen die Worte diktirt“⁶⁵³. Die *verba* der Verkündigung müssen hier durchaus nicht im Sinne des wörtlichen Nachsagens einer Botschaft verstanden werden. Ihnen wird eine bestimmte Qualität zugesprochen, die aber nur vergleichsweise gilt. Vergleichbares gilt für die Ausführungen Calvins im Kommentar zu Jer 29,25: „Aber das Verbrechen hat sich verdoppelt, weil er wagte, sich die Autorität Gottes anzumaßen und sich zu rühmen, dass er gleichsam sein Schreiber wäre, als ob er behauptete, dass ihm die Buchstaben vom Heiligen Geist eingegeben worden wären“⁶⁵⁴. Hier bezieht sich *dictare* auf die Worte eines Briefes, nämlich des Briefes Schemajas, den er im Namen Gottes sendet, um dem Volk und dem Hohenpriester der Israeliten „*quasi*“ vorzumachen, er sei von Gott, was in Wahrheit unglaublich und unreal ist. Die Behauptung des Diktierseins einer Schrift vom Heiligen Geist kann im Sprachgebrauch Calvins also auch eine fälschliche Behauptung sein.

Im Kommentar zu Ex 3,1 findet sich folgende Formulierung: „was uns nützlich war, diktirte der Heilige Geist dem Mose, und er gab es ihm wie in seinen Mund“⁶⁵⁵. Es muss darauf hingewiesen werden, dass „*quasi*“ nur mit dem Mund in Verbindung steht. Dies zeigt, dass *dictare* nicht im Sinne von *diktieren*, sondern von *vorsagen* verwendet wird. Calvin erläutert an dieser Stelle, wie der Heilige Geist auf den Menschen wirkt, indem er *dictare* und *suggerere* nebeneinander stellt.

Den adverbialen Ausdruck *quodammodo* in Zusammenhang mit *dictare* findet man schließlich in *Institutio* IV, 8, 8: „*praeunte et verba quodammodo dictante Christi Spiritu*“⁶⁵⁶. Weil hier *dictare* mit dem Verb *praeire* in Verbindung steht, behandle ich diese Stelle später (2.1.2.3). Aber auch hier geht es um einen Vergleich zwischen Gottes *dictare* und menschlichem Sprechen.

2.1.2.2 *Dictare* im Sinne des Verbs *suggerere*

In vier Fällen steht *dictare* in Verbindung mit *suggerere*: Hes 11,5; Ex 3,1; Ps 80,6; Mt 27,40.

Im Kommentar zu Hes 11,5 gebraucht Calvin die beiden mit *ac* (atque) verbundenen Verben als Synonyme: „Daraufhin erklärt er (der Prophet) genauer, was er gesagt hatte,

⁶⁵⁰ Das Lateinische „*quasi* + Indikativ“ wird durch „wie wenn“ im Sinne eines veranschaulichenden Vergleichs übersetzt. Darüber hinaus wird „*quasi* + Konj. Imperfekt“ als Irrealis übersetzt.

⁶⁵¹ B. B. Warfield, *Calvin and Calvinism*, 63 u. J. I. Packer, *Inerrancy*, 160.

⁶⁵² W. Neuser, *Calvins Verständnis*, 60.

⁶⁵³ CO 38, 432; Jer 23,21; [...] *postea praecipit quid dicturi sint, quasi illis verba dictat*.

⁶⁵⁴ CO 38, 606; Jer 29,25 ; *sed crimen fuit duplicatum, quod ausus est praetendere Dei auctoritatem, et iactare se esse quasi eius scribam, quasi assereret dictatas fuisse sibi litteras a spiritu sancto*.

⁶⁵⁵ CO 24, 34; Ex 3,1; [...] *quod nobis utile erat dictavit spiritus [sc. Mosi] et quasi in os illius suggestit*.

⁶⁵⁶ OS V, 140, 5f.; IV, 8, 6.

nämlich das Wort ‘Der Geist hat gesprochen’. Er machte nämlich deutlich, dass ihm alles diktiert worden sei, was er wenig später verlauten lassen wird. Dieser mahnt daher die Juden, ihm nicht törichterweise die Strafflosigkeit zu versprechen, wo sie doch seine Prophetien geringgeschätzt hätten, da er nun einmal nicht aus sich selbst heraus spreche, sondern nur das wiedergebe, was der Geist eingegeben *und* diktiert habe⁶⁵⁷. Die Partikel *ac* zeigt eine innige Verbindung und Gleichstellung zwischen einzelnen Wörtern oder ganzen Sätzen an.⁶⁵⁸ In der Sache geht es darum, dass Calvin mit beiden Verben den göttlichen Ursprung der Verkündigung des Propheten im Gegensatz zu seiner eigenen Einstellung zur Geltung bringen will.

In Ex 3,1ff führt Calvin für die Erklärung von *dictare* einen quasi-Satz ein: „Nicht weil es die Absicht des Mose gewesen wäre, seine Tugenden prahlerisch zu feiern, sondern weil es für uns hilfreich war, diktierte der Geist und gab gleichsam in dessen Mund ein, dass die Dinge, die er getan und erlebt hat, zu allen Zeiten ein Vorbild seien“⁶⁵⁹. *Dictare* hat hier die Bedeutung von *in os suggerere* (vgl. 2.1.2.1).

Im Kommentar zu Ps 80, 6 werden *dictare* und *suggerere* im selben Sinn, nämlich als Eingeben des Heiligen Geistes, verwendet.⁶⁶⁰ Ohne Verbindung mit *suggerere* kommt *dictare* im Sinn von *eingeben* bei Calvin nur an einer Stelle, nämlich bei seiner Auslegung von Mt 27,40 vor.⁶⁶¹ Hier ist das Subjekt des Diktierens freilich nicht der Heilige Geist, sondern die Gedanken von Menschen. Wenn aber vom Eingeben des Heiligen Geistes mit den synonymen Verben *dictare* und *suggerere* geredet wird, ist nicht die Eingebung eines bestimmten Wortlautes gemeint.

2.1.2.3 Der Sinn von *dictare* in Verbindung mit *praeire*

Calvin verwendet die Verben *dictare* und *praeire* nebeneinander in seiner *Harmonie Evangelium Argumentum*, im Kommentar zu I Petr 1,12 und in der *Institutio* IV, 8, 8. Er bringt durch *praeire* das aller menschlichen Aktivität vorangehende Handeln des Heiligen Geistes, nämlich sein *Vorsagen* zum Ausdruck.

In seinem Kommentar zu I Petr 1,12 heißt es: „Zugleich erweist er die Gewissheit des Evangeliums daraus, dass es nichts enthält, was nicht schon längst von Gottes Geist bezeugt worden ist. Ferner mahnt er, dass durch die Leitung ebenjenes Geistes und besonders dadurch, dass dieser selbst es diktierte und vorsprach, das Evangelium verkündigt wurde, damit man hier nichts Menschliches annehme“⁶⁶². Calvin erwähnt an dieser Stelle die beiden Verben in

⁶⁵⁷ CO 40, 230; Hes 11,5; Deinde clarius exprimit quod dixerat, nempe *spiritum loquutum esse*. Significat autem sibi dictatam fuisse quicquid paulo post subiiciet. Hic ergo admonet Iudaeos ne sibi impunitatem stulte promittant, ubi contempserint eius prophetias, quandoquidem a se [dem Prophet] ipso non loquitur, sed tantum refert quae spiritus suggessit ac dictavit.

⁶⁵⁸ Georges, Bd. I, 675.

⁶⁵⁹ CO 24,34; Ex 3,1; Non quod Mosi propositum fuerit, iactanter celebrare suas virtutes, sed quod nobis utile erat dictavit spiritus, et quasi in os illius suggessit, ut quae gessit et passus est, exemplo essent in omnes aetates.

⁶⁶⁰ Vgl. CO 31,756; Ps 80,6; Sed quum formam hanc precandi fere desperatis spiritus sanctus dictaverit, spes nobis et libertas suggeritur ne ab invocatione peccata nostra nos prohibeant „Weil der Heilige Geist diese Form des Betens den beinahe Verzweifelten vorgesprochen hat, wird uns Hoffnung und Freimut eingegeben, damit uns unsere Sünden nicht von der Anrufung fernhalten.“ Das Dativ-Objekt, „Hoffnungslosen“ (desperatis) im *dictare*-Satz und „uns“ im *suggerere*-Satz zeigt meiner Ansicht nach ein hermeneutisches Einfühlungsvermögen Calvins in den Text, deshalb stehen die Dativ-Objekte „Hoffnungslosen“ und „uns“ gleich. An dieser Stelle verwendet Calvin die Verben *dictare* und *suggerere* als Synonym.

⁶⁶¹ Vgl. CO 45, 771; Mt 27,40; Nam quia Iudaei Regem imaginati sunt, quem illis suus sensus dictabat, Christum crucifixum respuerunt, quia in ipsum credere absurdum putabant.

⁶⁶² CO 55, 219; I Petr 1,12; Simul autem certitudinem evangelii inde comprobatur, quod nihil continet nisi iampridem a spiritu Dei testatum. Deinde admonet, eiusdem spiritus auspiciis, adeoque ipso dictante et praeunte, promulgatum esse evangelium, ne quid hic humanum cogitent. An dieser Stelle stehen die beiden Verben „dictare“ und „praeire“ nebeneinander, nämlich „ipso [spiritu] dictante et praeunte“. Dies ist folgendermaßen zu

umgekehrter Reihenfolge, nämlich *dictare* und *praeire*. Das bedeutet, dass er das *dictare* und das *praeire* nicht im Sinne der zeitlichen Reihenfolge – der Heilige Geist sagt zuerst etwas vor und dann schreibt der Prophet nach – versteht. Daraus ist zu schließen, dass Calvin das *dictare* nicht nur im Sinne von *diktieren* verwendet.

Die Nebeneinanderstellung beider Verben finden wir auch im *Kommentar in Harmoniam Evangelium: Argumentum* und in *Institutio* IV, 8, 8, wobei beide Male *praeire* vor *dictare* steht. Im *Kommentar in Harmoniam Evangelium: Argumentum* wird außerdem gesagt: „Man glaubt, dass Markus ein vertrauter Schüler des Petrus gewesen sei und sogar dass das Evangelium, das er geschrieben hat, von Petrus diktiert worden sei, so dass er nur die Arbeit eines Sekretärs oder eines Schreibers verrichtete. Über diese Sache brauchen wir uns keine großen Sorgen zu machen, weil sie für uns nur geringe Bedeutung hat. Wir wollen nur festhalten, dass er ein legitimer und von Gott bestellter Zeuge ist, der nichts weitergegeben hat, außer wenn der Heilige Geist sowohl vorsprach als auch diktierte“⁶⁶³. Es muss zwar darauf hingewiesen werden, dass das Verb *praeire* vor dem *dictare* genannt wird. Doch der Kausalsatz, „nisi praeceunte et dictanteque Spiritu Sancto“ beschreibt die Grundlage für die offizielle und göttliche Autorität des Zeugen (*testis*) als Amtsperson. Ohne das vorangehende Wirken des Heiligen Geistes fehlt dem Zeugen die Amtsautorität.

In *Institutio* IV, 8, 8 wird in Hinsicht auf die Entstehung der heiligen Schriften gesagt: „Hieraus schließen wir außerdem, dass den Aposteln nichts anderes aufgetragen war, als was einst die Propheten hatten: nämlich das Alte Testament auszulegen und zu erklären, dass das, was darin überliefert wird, in Christus in Erfüllung gegangen ist, jedoch sollten sie ebendies aus dem Herrn heraus tun, das heißt, indem Christi Geist vorsprach und ihnen gewissermaßen Worte eingab“⁶⁶⁴. Der Nebensatz kann im Sinne einer Modalkonjunktion verstanden werden. Hier könnte man das *dictare* im Sinne von diktieren verstehen. Einerseits handelt dieser Text von der Entstehungsgeschichte der Heiligen Schriften und andererseits steht das *dictare* in Verbindung mit *verba*. Der Ton des ganzen Satzes liegt aber auf dem den menschlichen Worten vorangehenden Wirken des Heiligen Geistes. Dieses Wirken führt jedoch nicht zu einer Identifizierung der *verba* von Menschen mit dem Geist Christi. Sie müssen *quodammodo*, wir können auch sagen vergleichsweise, so verstanden werden, wie vom Geist Christi „diktiert“. Worauf es ankommt, ist, dass das Wirken des Geistes ihnen voran geht. *Dictare* erläutert also das *praeire* des Geistes als des Urhebers der Heiligen Schrift. Darum kann diese Stelle schwerlich als Beleg für die Behauptung in Anspruch genommen werden, dass Calvin die Verbalinspiration vertreten habe.

2.1.2.4 Der Sinn von *dictare* in Verbindung mit *praecipere*

In Verbindung mit *praecipere* im Sinne eines „vorzeitig stattfindenden (vorgehenden) Handelns“ kommt *dictare* im Kommentar Calvins zu Jes 40,2 und Jer 23,21 vor. In beiden Fällen geht es um die Einsetzung von Menschen in ein Amt. Zu Jes 40,2 führt Calvin aus: „Gott befiehlt hier seinen Dienern, den Propheten, im Voraus und trägt ihnen auf, was sie nach dem Willen Gottes öffentlich verkündigen sollen, wodurch die Gläubigen von Trauer in Freude zurückgerufen werden“⁶⁶⁵. *Dictare* hat hier den Sinn der *Beauftragung* eines

übersetzen: indem der Heilige Geist vorsagt und eingibt.

⁶⁶³ CO 45, 3; Harm. Ev. Argum.: Marcum putant fuisse familiarem Petri discipulum atque etiam quod scripsit evangelium a Petro fuisse ei dictatum, ut amanuensis modo vel scribae operam praestiterit. Qua de re non est anxie nobis laborandum, quia nostra parvi refert, modo teneamus legitimum ac divinitus ordinatum esse testem, qui nihil nisi praeceunte dictante *que* Spiritu Sancto prodiderit. Kursiv von Vfn.

⁶⁶⁴ OS V, 140, 1ff.; IV, 8, 8; Hinc etiam colligimus, non aliud permissum fuisse Apostolis quam quod olim habuerant Prophetae: nempe ut veterem Scripturam exponerent, ac ostenderent in Christo completa esse quae illic traduntur: id ipsum tamen non facerent nisi ex Domino, hoc est, praeceunte et verba *quodammodo* dictante Christi Spiritu. Kursiv von Vfn.

⁶⁶⁵ CO 37, 5; Jes 40,2; Praecipit hic Deus servis suis prophetis ac dictat quid eos afferre velit in medium, ubi ex luctu ad gaudium revocandi erunt fideles.

Propheten zum Amtsdienst bzw. seiner Berufung zur öffentlichen Amtsperson. Es bringt den Willen Gottes in Hinblick auf den Inhalt der Verkündigung und das ganze Agieren der Propheten zum Ausdruck. Es muss als „beauftragen“ verstanden und kann nicht mit „diktieren“ übersetzt werden.

Dementsprechend heißt es auch im Kommentar zu Jer 23,21: „Denn Gott wählt zuerst seine Propheten aus und bürdet ihnen die Aufgabe zu lehren auf“⁶⁶⁶. Darauf folgt der Satz: „*praecipit quid dicturi sint, quasi illis [Propheten] verba dictat*“⁶⁶⁷. Calvin fügt den quasi-Satz ein, um den Hauptsatz („er befiehlt, was sie sagen müssen“) zu erklären. Da es hier um die Verkündigung geht, kann man *dictare* mit „vorsagen“ übersetzen. Der Nebensatz deutet deshalb darauf hin, dass Gott sich nach der Berufung von Menschen zum Amt des Propheten nicht wie ein Zuschauer zurückzieht, sondern auch in das Verkündigen eingreift. Wenn dies „quasi“ als „Diktieren“ von Worten verstanden werden muss, deutet das darauf hin, dass dennoch zwischen Gottes Eingebung und den menschlichen Worten unterschieden werden muss. Es geht hier nicht um eine „Geistsprache“, sondern um die Sprache von Menschen, die Gott mit einem Amt beauftragt hat und die er bei ihrer Amtsausführung unterstützt.

2.1.2.5 Die französischen Übersetzungen des *dictare*⁶⁶⁸

Im französischen Text des Psalmenkommentars und der französischen Fassung der *Institutio* verwendet Calvin statt *dicter* auch *mettre en la bouche* (das in den Mund legen), *bailler* (geben), *donner* (geben), *avoir tesmoinage de Dieu en coeur* (Gottes Zeugnis im Herzen haben), *inspirer* (inspirieren).⁶⁶⁹ Ich gehe die Belegstellen nicht im Einzelnen durch, um mich nicht zu wiederholen. Das ganze damit angezeigte Bedeutungsspektrum bei der Verwendung des Verbs *dicter* weist jedoch darauf hin, dass bei Calvin nicht die Vorstellung von einem wörtlichen Diktieren leitend ist.⁶⁷⁰ Vielmehr kann summarisch auch für die französischen Texte Calvins gelten: (1) *Dictare* bringt vergleichend und veranschaulichend zum Ausdruck, dass der allem menschlichen Zeugnis vorangehende Gott der Urheber der Schrift ist und die Autorität der Schrift von ihm stammt. (2) *Dictare* meint ein Wirken des Heiligen Geistes als treibende Macht oder Eingebung.

2.2 „Werkzeug des Heiligen Geistes“ (*organum spiritus sancti*)

Calvins Reden von den Verfassern biblischer Texte als „Werkzeugen des Heiligen Geistes“⁶⁷¹ ist dreifach akzentuiert:

Erstens: Es geht um die Erwählung von Menschen zu Amtsträgern. Gott erwählt sie zu Lehrern (*doctores*; CO 24, 273; Dtn 18, 17), Herolden (*praecones*; CO 25, 278; Num 23, 4), Zeugen (*testis*; CO 25, 278; Num 23, 4) und Propheten (*prophetes*; CO 42, 202; Hos 1, 2). Er ist ihr Auftraggeber (CO 25, 278; Num 23, 4). Er verleiht ihnen Autorität. Deshalb handelt der ausgewählte Amtsträger nicht als privater Mensch. Er steht als Vertreter oder Vermittler Gottes zwischen Gott und dem Hörer (CO 24, 273; Dtn 18, 17). Der Wille Gottes geht „durch die Ausführung der Menschen“ (*per homines*; CO 42, 203; Joel 1, 1) in Erfüllung.

⁶⁶⁶ CO 38, 432; Jer 23,21; Deus enim priore loco eligit prophetas suos, et munus docendi illis iniungit.

⁶⁶⁷ CO 38, 432; Jer 23,21.

⁶⁶⁸ Die französischen Belege stammen von Neuser. Vgl. ders., Calvins Verständnis, 61.

⁶⁶⁹ Ps 26,9/CO 31, 269 (*bailler*): Ps 44,20/CO 31, 445 (*bailler*): Ps 74,3/CO 31, 693 (*a dicté*): Ps 77 Argum./CO 31, 711(*a dicté*): Ps 80,6/CO 31, 756 (*a dicté*): Ps 94,1/CO 32, 19 (*est dictée*): Ps 102,9/CO 32, 64 (*en dictant*): Ps 126,4/ CO 32, 318 (*a donne*).

⁶⁷⁰ Vgl. W. Neuser, Calvins Verständnis, 61.

⁶⁷¹ CO 23, 6 / Gen Argum.: CO 24, 205 / Dtn 5,23: CO 24, 274 / Dtn 18,17: CO 25, 278 / Num 23,4: CO 38, 314 / Jer 18,21: CO 38, 433 / Jer 23,21: CO 40, 74 / Ez 2,8: CO 40, 531 / Dan Argum.: CO 42, 517-18 / Joel 1,1: CO 42, 203 / Hos 1,2: CO 46, 163 / Sermon, Harmonie Evan. : CO 49, 271 / Röm 15,5: CO 52, 43 / Phil 3,2: CO 52, 383 / II Tim 3,16: CO 53, 338 / Sermon, I Tim 4,1-2: CO 52, 176/ I Thess 5,20: OS III, 448 / Institutio II, 13, 1: OS V, 135 / IV, 8, 3.

Zweitens: Calvin bezeichnet in seiner Streitschrift *Wider die Sekten der Libertiner*, in *Institutio* I, 9, 3 und in seinem Kommentar zu Röm 5, 15 und I Thess 5, 20 auch die Schrift und die Predigt als „Werkzeuge des Heiligen Geistes“, als sein „instrumentum“⁶⁷² und seine Vermittler zwischen Gott und Mensch.

Ungewöhnlich ist dagegen, dass Calvin drittens im *Widmungsschreiben der Institutio* (1536) auch Diener Satans ein „Werkzeug des Heiligen Geistes“ nennen kann. Es handelt sich um solche Menschen, die „Christen und alle Propheten des lebendigen Gottes zu Abtrünnigen machen“⁶⁷³. Aber Gott beherrscht auch sie und benutzt sie zur Ausführung seines Willens, so dass sie die Alleinherrschaft Gottes und das Walten seiner Vorsehung nicht außer Kraft setzen können.

In allen drei Hinsichten, in denen Calvin vom „Werkzeug des Heiligen Geistes“ redet, geht es also darum, dass Gott sich eines „Mittels“ in der Welt bedient, um seine Herrschaft auszuüben bzw. sein Heil mitzuteilen. Solche „Mittel“ können Menschen sein, die ein Amt bekommen und es in Gehorsam gegen Gott verantwortlich ausüben. Auch die Schrift selbst und die Predigt zählen dazu. Es können aber auch solche Menschen sein, die gegen ihre Absicht Gott dienen müssen. Der Begriff „Werkzeug des Heiligen Geistes“ weist im Sprachgebrauch Calvins also keinesfalls auf die Verbalinspiration.

2.3 „Schreiber“ (*amanuensis/ scriba*)

In der Calvinforschung wird immer wieder diskutiert, welche Bedeutung die Bezeichnung der biblischen Schriftsteller als „Schreiber“ und „Sekretäre“ für Calvins Inspirationsverständnis hat.⁶⁷⁴ Einschlägig ist hier *Institutio* IV, 8, 9, der Kommentar zu Jer 29,25 und die *Harmonie Evangelium Argumentum*.

An der ersten Belegstelle bezeichnet Calvin die Apostel als „sichere und beglaubigte Schreiber“⁶⁷⁵, während in der französischen Übersetzung aus dem Jahre 1560 von „Notaren des Heiligen Geistes“ die Rede ist. Calvin legt also auf den Begriff „Schreiber“ kein großes Gewicht, wenn er von den Aposteln redet. Wie wir schon gesehen haben, ist für ihn ihr Amt entscheidend. Außerdem ist auf die Bezeichnung der Schreiber als „sicher und beglaubigt“ zu achten. Das weist auf die Ausführung eines Auftrags Gottes durch Menschen hin, der ausdrücklich bestätigt wird. Sie erfüllen diesen Auftrag, indem sie schreiben.

Anders verhält es sich im Kommentar zu der schon oben besprochenen Stelle Jer 29,25 (vgl. 2.1.2.1). Schemaja gibt zwei Argumente für die göttliche Autorität Gottes seines Briefes an: Zum einen, dass „er der Schreiber Gottes sei“, zum anderen, dass „die Buchstaben des Briefes vom Heiligen Geistes eingegeben worden wären“. Hier handelt es sich um eine angemessene Autorität, die auf fälschliche Weise das nachahmt, was einen „Schreiber Gottes“ auszeichnet: Er führt einen göttlichen Auftrag aus.

Der Charakter des Schreibers als beauftragter Zeuge kommt besonders gut in der *Harmonie Evangelium Argumentum* zum Ausdruck, wo Calvin „Sekretär“ (*amanuensis*) und „Schreiber“ (*scriba*) parallel gebraucht. Petrus legt seinem „vertrauten Schüler“ Markus das

⁶⁷² CO 49, 271; Röm 15,5; verbo (...) suo [Gott], (...) instrumento; Dieser Sprachgebrauch ist in der Reformationszeit verbreitet: Vgl. CA 5.

⁶⁷³ OS I, 32; Widmungsschreiben der *Institutio* (1536); Eant nunc et in externa larva haereant, ut Christum et omnes Dei vivi prophetas faciant schismaticos, satanae ministros faciant spiritus sancti organa. C. Link, Studienausgabe, Bd. 1.1, 97.

⁶⁷⁴ Warfield weist darauf hin, dass Calvin die biblischen Verfasser als Schreiber oder Notare bezeichnet. Warfield betont, dass die Verfasser Schreiber Gottes sind (Calvin and Calvinism, 1931, 63-4) McNeill unterstreicht: „sichere und beglaubigte Schreiber“. Er bezieht diese Redewendung Calvins auf die Lehre (Significance, 1959, 141). Dagegen stellen Krusche, Schellong und Neuser Calvins Reden von *minister* und *testis* in den Vordergrund (W. Krusche, Wirken des Heiligen Geistes, 1957, 166; D. Schellong, Auslegung, 1969, 87; W. Neuser, Calvins Verständnis, 1994, 64).

⁶⁷⁵ OS V, 141, 13; IV, 8, 9; Quanquam inter Apostolos et eorum successores hoc, ut dixi, interest, quod illi fuerunt certi et authentici Spiritus sancti amanuenses.

Amt des „Schreibers“ oder „Sekretärs“ auf. Calvin sagt dazu: „ (...) ob es sich wirklich so verhält, kümmert uns wenig. Die Hauptsache ist, dass wir ihn für einen wahren und von Gott verordneten Zeugen halten, der sich in allem durch den Heiligen Geist leiten ließ“⁶⁷⁶, der nichts weitergegeben hat, außer wenn der Heilige Geist voranging und diktierte. Im Vordergrund des Interesses steht also die Funktion des Schreibers als *Zeuge*.

2.4 Konsequenzen

Der Durchgang durch die Belegstellen, die für die Meinung in Anspruch genommen zu werden pflegen, Calvin habe die Verbalinspiration gelehrt, hat unsere Ergebnisse in den vorangegangenen Teilen der Arbeit bestätigt. Calvin versteht die göttliche Autorität der Schrift nicht als eine Art immanente Qualität von Worten und Buchstaben. Für ihn ist die getreue Ausführung des Willens Gottes durch von Gott dazu beauftragte und vom Heiligen Geist angetriebene Menschen entscheidend. Es kommt darauf an, dass der Wille Gottes durch Menschen, die von ihm in Anspruch genommen werden, zum Ziele kommt und seine Alleinherrschaft sich auf den Wegen seiner Vorsehung in der Welt durchsetzt. Diesen Gesichtspunkt müssen wir aus anderen Kontexten des Werkes von Calvin heraus noch ausdrücklich hervorheben.

2.4.1 Die Alleinherrschaft Gottes als Grund der Schriftautorität

Wenn Gott Menschen für die Verwirklichung seines Willens erwählt, sind diese Menschen Empfänger einer Botschaft. „Durch den Heiligen Geist“⁶⁷⁷, „durch den Geist Gottes“⁶⁷⁸ oder „durch den Geist Christi“⁶⁷⁹ ergreift sie diese von außen kommende Botschaft persönlich im Innern als ihr Reden bei der Ausführung ihres Auftrages bewegende Kraft. Mit ihrer Aufgabe bringen die von Gott Berufenen darum zugleich die Macht Gottes zur Geltung. Calvin kann deshalb die Worte der Beauftragten mit den „Worten des Herrn“ identifizieren, wie er das z. B. mit den „Worten Jeremias“ (*sermones Jeremiae*) in seinem Kommentar zu Jer 36,8 tut: „Die Worte Jeremias werden als das, was Gott seinem Diener diktiert hat, bezeichnet“⁶⁸⁰. Doch auch die Funktionsbezeichnungen der Beauftragten wie „*testis*“ (CO 24, 32; Ex 2,10; CO 32, 64; Ps 102,9; CO 45,3; Ev. Argum.), „*servus*“ (CO 37, 5; Jes 40,2; CO 38, 606; Jer 29,25), „*doctores*“ (CO 38, 432; Jer 23,21; CO 38, 606; Jer 29,25), „*propheta*“ (CO 38, 230; Jer 15,17; CO 39, 118; Jer 36,4) oder „*minister*“ (CO 48, 449; Acta 15,28) laufen auf ein Ineinanderfallen von Gotteswort und Menschenwort hinaus. Denn Calvin versteht „Zeugen“, wie der Kommentar zu Lk 1,1 zeigt,⁶⁸¹ im juristischen Sinne wie einen Zeugen vor Gericht,

⁶⁷⁶ CO 45, 3; Harm. Ev. Argum; Qua de re non es anxie nobis laborandum, quia nostra parvi refert, modo teneamus legitimum ac divinitus ordinatum esse testem, qui nihil nisi praeunte dictanteque spiritu sancto prodiderit. W. Kolfhaus, Auslegung, Bd., 8, 10.

⁶⁷⁷ Meistens verwendet Calvin den Heiligen Geist als Vermittler zwischen Gott und Menschen: Ex 3,1; Josua Argum.; Ps 26,9; Ps 35,26; Ps 44,20; Ps 74,3; Ps 77 Argum.; Ps 80,6; Ps 94,1; Ps 102,9; Ps 126,4; Jer 15,17; Jer 18,21; Jer 29,25; Hes 11,5; Hes 13,2; Daniel Argum.; Ev. Argum.; Mt 9,20; Mt 10,19; Lk 1,43; Acta 1,23; Acta 15,28; Inst. IV, 8, 6.

⁶⁷⁸ Jer 36,4; Hes 2,6; Hes 2,8; Acta 19,21; I Petr 1,12.

⁶⁷⁹ I Petr 1,11; Inst IV, 8, 8.

⁶⁸⁰ CO 39, 121; Jer 36,8; Sic quod videri posset durius, apostoli dicuntur remittere peccata, dicuntur affere salutem, nempe quia ministri sunt gratiae Dei, et hortantur Christi nomine, ut reconcilientur homines Deo. Sic ergo absolvunt, quia testes sunt absolutionis. Ita etiam sermones Ieremiae vocantur quos servo suo dictavit Deus, interea proprie loquendo non sunt hominis sermones, quia non profecti sunt ab homine mortali, sed ab uno Deo. Vgl. CO 43,1; Am 1,1; Deus enim ipse suscitatur prophetas, et utitur eorum opera: sed interim dirigit eos suo spiritu, ne quid proferant nisi ab ipso acceptum, ut fideliter quasi per manu tradant quod ab ipso solo profectum est. Duo igitur haec inter se cohaerent, prophetias, quae postea sequuntur, esse verba Amos.

⁶⁸¹ CO 45, 7; Lk 1,1; Magnum ergo pondus habet, quod ministros sermonis vocat, a quibus accepit suum evangelium, quia inde colligunt fideles, testes esse omni exceptione maiores, ut loquuntur iureconsulti, et quos repudiare fas non sit.

der verpflichtet ist, die Wahrheit zu bezeugen. Er berichtet nicht nur etwas, was er erfahren hat. Er teilt nicht nur etwas mit.⁶⁸² Er beansprucht, die Wahrheit zu reden, die er sich nicht selbst erdacht hat, sondern die Gott ihm mitgeteilt hat, die von Gott stammt.⁶⁸³ Er ist darum „Werkzeug“ der Ausübung von Gottes Herrschaft, aber als *passiver* Empfänger der Botschaft von Gott zugleich *aktiver* Zeuge und *minister* dieser Herrschaft.

2.4.2 Die Vorsehung im Glauben als Grund der Schriftautorität

Es ist jedoch keineswegs so, dass Calvin übersehen und überspielt hat, wie weitgehend auch die Wahrheitszeugen, die der Heilige Geist treibt, in die Relativität der Welt, ja sogar in die Sünde verwickelt bleiben. Jeder Mensch, auch der biblische Zeuge, ist ein „sterblicher Mensch“⁶⁸⁴, unvollkommen und schwach. Calvin ist da ganz realistisch. Die Propheten und die Hirten der Kirche geraten in Irrtum (Ex 32,4; I Reg 22,11ff.). Ihre Botschaft kann sich nicht durchsetzen. Die falschen Propheten scheinen dem wahren Propheten Jeremia überlegen zu sein (Jer 18,18): „Trugen Namen und Ansehen der Kirche nicht auch jene Propheten vor sich her, die sich wie ein Mann gegen Jeremia erhoben und drohend erklärten: unmöglich könne dem Priester das Gesetz ausgehen, noch der Rat dem Weisen, noch das Wort dem Propheten“ (Jer 18,18)? Gegen diese ganze Sippschaft der Propheten wurde allein Jeremia aufgeboden, mit der Ankündigung des Herrn: Sehr wohl werde „das Gesetz dem Priester abhanden kommen, der Rat dem Weisen und das Wort dem Propheten“⁶⁸⁵. Selbst Christi Worte werden im falschen Urteil der Hohenpriester, Schriftgelehrten und Pharisäer verdreht (Joh 11,47-53). Für Calvins Denken kann das Alles aber nicht letztlich die Durchsetzungskraft der Wahrheit Gottes mit seinem Heiligen Geist und das Walten seiner Vorsehung, die sich selbst das Böse dienstbar macht, aufhalten: „Sollen sie [die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Pharisäer] doch in ihrer äußerlichen Maske stecken bleiben, um Christus und alle Propheten des lebendigen Gottes zu Abtrünnigen zu machen, die Diener des Satans aber zu Werkzeugen des Heiligen Geistes!“⁶⁸⁶ Das ist vor allem darin begründet, dass Gottes Vorsehung und das Wirken des Heiligen Geistes eine *eschatologische* Dimension haben. Calvin versteht alles Handeln Gottes *dynamisch*, d. h. auf die Vollendung der Welt im Eschaton hinführend und hintreibend. Auch sein *dictare* der Wahrheit und seine Beanspruchung von „Werkzeugen“ seines Heiligen Geistes, die in den Spannungsfeldern der Relativität der Welt, der menschlichen Freiheit und der Sünde seine Wahrheit bezeugen, gehören in diesen großen Horizont. Gottes Heiliger Geist hält Menschen nicht in einer bestimmten historischen Situation gefangen und fixiert sie nicht auf die Vorstellungswelt der biblischen Zeugen. Er öffnet dieses Zeugnis vielmehr in der Weisheit seiner Vorsehung und im fortwährenden Wirken seines Heiligen Geistes für ein Empfangen seiner Wahrheit, das in jeder neuen Gegenwart auf die Zukunft seiner Vollendung der Welt ausgerichtet ist.

⁶⁸² Vgl. Kohlammer, Art. μαρτυρέω μαρτυρία, EWNT, Bd. II, 958-996: W. Neuser, Calvins Verständnis, 64.

⁶⁸³ Vgl. CO 39, 121; Jer 36,8. S. o. Anm. 48.

⁶⁸⁴ CO 39, 121; Jer 36,8.

⁶⁸⁵ OS I, 32; Widmungsschreiben der Institutio (1536); Et Aaron, caeterique praefecti Israel, pastores erant. Aaron (Exod. 31 et 32) et filii eius, iam sacerdotes designati, erraverunt tamen cum vitulum fabricaverunt. Cui, secundum hanc rationem, ecclesiam non repraesentassent quadringenti illi prophetae qui Ahab mentiebantur (I Reg. 22)? At ecclesia stabat a partibus Micha, solius quidem et contemptibilis, sed ex cuius ore verum egrediebatur. Nonne et nomen et faciem eccelsiae prae se ferebant prophetae, cum uno impetu adversus Ieremiam insurgerent et minaces iactarent: fieri non posse, ut periret lex a sacerdote, consilium a sapiente, verbum a propheta (Ier. 18)? Adversus totam prophetarum nationem solus Ieremias mittitur, qui a Domino denunciatur: fore ut lex pereat a sacerdote, consilium a sapiente, verbum a propheta. C. Link, Studienausgabe, Bd. 1, 1, 95ff.

⁶⁸⁶ Anm. 673.

3. Calvins Interpretation der Fehler in der Heiligen Schrift

3.1 Einleitung

In der Calvinforschung gibt es eine erregte Debatte darüber, wie Calvin offenkundige Irrtümer und Fehler in der Bibel verstanden hat. Diese Debatte spiegelt sich in der Argumentation Murrays gegen Doumergue wider. Doumergue untersuchte in seinem Buch *Jean Calvin; Les hommes et les choses de son temps* im Jahr 1910⁶⁸⁷ die Kommentare Calvins bezüglich der Irrtümer und Fehler in der Bibel, z. B. die Interpolation in Eph 2,5 oder die Irrtümer der historischen Angaben in Acta 7,14. In dieser Untersuchung kam er zu dem Ergebnis, dass Calvin sein Interesse nicht auf die historische und wörtliche Exaktheit der Texte richtet, sondern die geistliche Lehre oder Absicht der biblischen Verfasser im Auge hat, woraus er wiederum schloss, dass Calvin die Sach- statt der Verbalinspiration vertritt. Murray hat in seinem Buch *Calvin on Scripture and Divine Sovereignty* im Jahr 1950 die von Doumergue herangezogenen Bibelstellen geprüft und nachgewiesen, dass Calvin nach der Authentizität des originalen Textes fragt, den er für verbal inspiriert hielt, die Fehler aber den Handschriften anlastet.⁶⁸⁸ Von daher wird häufig (z. B. bei Nicole und auch bei Hyöngyong Park) die Ansicht vertreten, Calvin habe die Unfehlbarkeit der Schrift aufgrund der Unterscheidung zwischen einem Originaltext und verschiedenen Lesarten behaupten können.⁶⁸⁹ Auch wenn der *unfehlbare Ur-Text* gar nicht mehr existiert, ist so die Behauptung seiner Verbalinspiration aufrecht zu erhalten und es kann zugegeben werden, dass die verschiedenen Handschriften unterschiedliche Fassungen des Ur-Textes bieten, in denen auch Irrtümer vorkommen. Dennoch wird aber der Vorbehalt gemacht, dass auch die historischen und naturwissenschaftlichen Angaben in den Handschriften wahr sein könnten. Sie seien wissenschaftlich noch nicht beweisbar, weil der Intellekt von uns Menschen ungenügend ist.⁶⁹⁰

⁶⁸⁷ E. Doumergue, *Jean Calvin*, 1910.

⁶⁸⁸ Vgl. J. Murray, *Sovereignty*, 27-29.

⁶⁸⁹ R. Nicole, *Inerrancy*, 428 u. Murray, *Sovereignty*.

⁶⁹⁰ Vgl. Hyöngyong Park, *Biblical Inspiration*, 94-97: Murray gesteht über die offenkundigen Irrtümer bei historischen Angaben zu, dass Calvin auch wahrgenommen hat, dass die biblischen Verfasser nicht immer so präzise das historische Geschehen darstellen. Auf diesen Widerspruch zur Behauptung der Unfehlbarkeit der Schrift eingehend, unterscheidet Murray zwischen „authentisch“ und „pedantisch“. Er sieht aufgrund dessen die pedantische Exaktheit der historischen Angabe nicht als Maßstab für die Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift an. Denn die Bibel ist seiner Ansicht nach menschliche Literatur. Weiter gibt Murray zu, dass das Interesse Calvins nicht in der exakten historischen Darstellung liegt, indem er selber diese auch von der Absicht des Verfassers oder dem eigentlichen Sinn in der geschichtlichen Situation unterscheidet. Dennoch verteidigt Murray die Unfehlbarkeit der Schrift bei Calvin damit, dass Calvin so vieles verfasst hat, dass er eine von seinem eigentlichen Standpunkt abweichende Meinung äußern könnte. Er sieht dies als peripher an. Der zentrale theologische Gedanke Calvins über die Heilige Schrift werde dadurch nicht zerstört: „Calvin does recognize that the writers of Scripture were not always meticulously precise on certain details such as those of number and incident. And this means that the Holy Spirit, by whom, in Calvin’s esteem, they wrote, was not always meticulously precise on such matters. It must be emphatically stated that the doctrine of biblical inerrancy for which the church has contended throughout history and, for which a great many of us still contend, is not based on the assumption that the criterion of meticulous precision in every detail of record or history is the indispensable canon of biblical infallibility. [...] The bible is literature and the Holy Spirit was pleased to employ the literary forms of the original human writers in the milieu in which they wrote. [...] The Scripture abounds in illustrations of the absence of the type of meticulous and pedantic precision which we might arbitrarily seek to impose as the criterion of infallibility. Every one should recognize that in accord with accepted forms of speech and custom a statement can be perfectly authentic and yet not pedantically precise. Scripture does not make itself absurd by furnishing us with pedantry” (Murray, *Sovereignty*, 29-30).: „We need not doubt that it was this distinction between the demands of pedantic precision, on the one hand, and adequate statement, that is, statement adequate to the situation and intent, on the other, that Calvin had in mind when he said that ‘the apostles were not so punctilious as not to accommodate themselves to the unlearned.’ We are not necessarily granting that Calvin’s remarks are the best suited to the solution of the questions that arise in connection with Acts 7:14 and Heb. 11: 21. We may even grant that the language used by Calvin in these connections is ill-

Wir haben zu prüfen, ob Calvin tatsächlich zwischen einem ursprünglichen Text und den überlieferten Handschriften unterscheidet. Sollte dies zutreffen, ist einerseits zu fragen, inwiefern Calvin den Handschriften Autorität zuerkennt und in welcher Weise die Inspiration nach seiner Ansicht die Unfehlbarkeit des originalen Textes gewährleistet. Um das zu klären, muss Calvins Auslegung der folgenden Bibelstellen angesehen werden, die in der Diskussion unseres Problems eine besondere Rolle spielen: Die Kommentare zu Eph 2,5; Hebr 9,1 und Jak 4,7, welche Calvins Haltung zu Einfügungen in die Texte und Wiederholungen zeigt; die Auslegung von Acta 7,14 (Zahlenangaben der Verwandtschaft Abrahams), Mt 27,9 (falscher Hinweis auf Jeremia); Acta 4,6 (das Namensregister des Hohenpriesters Hannas), Hebr 11,21 (Übersetzungsfehler und historische Irrtümer); Dtn 30, 12 in Röm 10, 6.7, und Jes 6, 9-10 in Röm 11, 8 (Rezeptionsvorgang der alttestamentlichen Stelle).

3.2 Calvins Umgang mit Fehlern in der Heiligen Schrift

Ich gehe im Folgenden so vor, dass ich thetisch die Ergebnisse meiner jeweiligen Untersuchung voranstelle und dann die Belege zu diesen Ergebnissen hinzufüge.

3.2.1 Präzedenz der vorliegenden Handschrift

Calvin geht bei den hier zu behandelnden Schriftstellen davon aus, dass der vorliegende Bibeltext eine Abschrift ist, der Abweichungen vom Urtext und tatsächlich auch Fehler enthält. Dennoch betrachtet er den vorliegenden Text als vollgültig und redet nicht vom höheren Wert des Urtextes. Er erkennt die Autorität des vorliegenden Textes als Grundlage seiner Auslegung an.

Beleg 1: Jak 4,7 – Einfügung

Calvin behandelt in seinem Kommentar zu Jak 4,7 die Frage, ob der Satz „Gott widersteht den Hoffärtigen, aber den Demütigen gibt er Gnade“ später eingefügt worden sei. Er vertritt die Ansicht, dass dieser Satz nicht im originalen Text stand. Erasmus ist Recht zu geben, wenn er vermutet, ein Leser habe ihn in einer Handschrift an den Rand geschrieben und bei weiteren Abschriften sei er dann in den Text geraten. Das erklärt, warum dieser Satz in anderen Handschriften fehlt, obwohl er doch gut in den Text passt.⁶⁹¹ Dass dieser Satz aus I Petr 5,5 stamme, verneint Calvin aber, weil das voraussetzt, dass der Abschreiber diese Einfügung anmaßend und mit Absicht gemacht habe. „Aus der allgemeinen Lehre der Schrift“ sei vielmehr anzunehmen, dass „diese sprichwörtliche Redensart damals unter den Juden gang und gäbe gewesen sein muss“⁶⁹². Zu beachten ist, dass Calvin an dieser Stelle die Frage, wie das Original und der vorliegende Text zu bewerten seien, nicht stellt, sondern sich damit begnügt, den Grund für die Einfügung herauszufinden.

Beleg 2: Eph 2,5 und 8 - Wiederholung

Im Kommentar zu Eph 2,5 sagt Calvin zur Wiederholung des Satzes „durch Gnade seid ihr gerettet“ in Vers 8: „Ich weiß nicht, ob jemand es interpoliert hat“⁶⁹³. Dennoch betrachtet er

advised and not in accord with Calvin's usual caution when reflecting on the divine origin and character of Scripture. But, if so, we should not be surprised if such a prolific writer as Calvin should on occasion drop remarks or even express positions inconsistent with the pervasive and governing tenor of his thinking and teaching" (30-31).

⁶⁹¹ Vgl. CO 55, 417; Jak 4,7: Sed quum in aliis non legatur: suspicatur Erasmus, a studioso quopiam annotatam in margine, postea in contextum obrepsisse. Atqui fieri potest: quamquam non male quadraret orationis contextui. Nam quod absurdum esse quidam putant, citari tanquam ex scriptura, quod non nisi apud Petrum exstat, facile diluitur.

⁶⁹² CO 55, 417; Jak 4,7; Quin potius coniicio, ex communi scripturae doctrina, hanc quasi proverbialem sententiam tunc fuisse tritam inter Iudaeos. J. Winkelmann, Auslegung, Bd. 14, 450.

⁶⁹³ CO 51, 164; Eph 2,5; Nescio an quispiam alius hoc interposuerit.

den wiederholten Satz als Teil des ursprünglichen Textes. Denn dieser Satz passe gut zum Kontext, nämlich zu dem theologischen Gedanken des Paulus: Das Heil der Menschen ist nur auf Gott angewiesen⁶⁹⁴ und die Menschen sind so unfähig und sündig, dass sie ohne die Gnade Gottes nicht gerettet werden. Dieser Satz ist nach Calvin von Paulus geschrieben worden⁶⁹⁵ und seine Wiederholung ist aufgrund seines Gewichtes durchaus nicht überflüssig.⁶⁹⁶ Sie gehört in den ursprünglichen „angemessenen“ Text, der den Gedanken des Autors entspricht.

Beleg 3: Mt 27,9 – falscher Hinweis auf Jeremia

In Mt 27,9 wird ein Zitat aus dem Alten Testament dem Jeremia-Buch zugeordnet.⁶⁹⁷ Calvin sagt dazu: „Ich weiß nicht, wie hier der Name Jeremias unterlaufen ist. Dass er nur irrtümlich statt des Sacharja (11,12-13) genannt ist, geht daraus hervor, dass nichts derartiges bei Jeremias sich findet“.⁶⁹⁸ Es wird also einfach ein Fehler konstatiert,⁶⁹⁹ die Originalität des Textes aber nicht thematisiert.

Beleg 4: Acta 4,6 – Name des Hohenpriesters Hannas

Calvin geht davon aus, dass an dieser Stelle einer der Namen der Hohenpriester falsch ist. Er schildert eingehend, wie Josephus die Abfolge der Hohenpriester zu Lebzeiten Jesu und nach dessen Tod überliefert hat. Interessant ist dabei, dass er nach einer außerbiblischen, historischen Verifikation eines biblischen Textes sucht. Nachdem er zu dem Schluss gekommen ist, dass der Name Hannas in Acta 4,6 nicht stimmen kann, versucht er die Nennung dieses Namens damit zu erklären, dass es unter den Juden den Brauch gab, den Namen des Vaters anstelle des Namens des Sohnes zu nennen.⁷⁰⁰ In unserem Zusammenhang ist wichtig, dass mit dieser Erklärung die Geltung des vorliegenden biblischen Textes gerechtfertigt wird.

3.2.2 Sozio-kulturelle Grenzen der biblischen Verfasser

Calvin geht davon aus, dass die biblischen Verfasser an die sozial-kulturellen Umstände ihrer Zeit gebunden waren und dass ihnen aufgrund ihrer Kenntnisse, ihrer Bildung oder einfach ihrer menschlichen Unvollkommenheit Fehler unterlaufen konnten. Er akzeptiert die Möglichkeit, dass ein biblischer Verfasser ein Wort auch falsch niederschreiben konnte.

Beleg 1: Acta 7,14 – Zahlenangaben der Verwandtschaft Abrahams

In Acta 7,14 werden zur ganzen Verwandtschaft Abrahams 75 Menschen gezählt, während in Gen 46,27 von 70 die Rede ist. Calvin diskutiert zunächst die Auffassung des Hieronymus, dass Lukas, der kein Hebräisch konnte, die falsche Zahl aus der LXX entnommen habe,

⁶⁹⁴ Vgl. CO 51, 164; Eph 2,5; [...] ideoque identidem pluribus verbis inculcat, nihil esse in salute nostra quod non sit Deo tribuendum.

⁶⁹⁵ Vgl. CO 51, 164; Eph 2,5; [...] quia tamen nihil habet a contextu alienum, libenter amplector tanquam a Paulo scriptum.

⁶⁹⁶ CO 51, 164; Eph 2,5; Certe qui ingratitude hominum rite expendet, non fastidiet hanc parenthesin quasi supervacuum. R. Stokmann, Auslegung, Bd. 13, 125.

⁶⁹⁷ Murray meint, Calvin stelle sich gar nicht vor, dass dieser Fehler nicht in dem Originaltext des Verfassers Matthäus, sondern in den Lesarten des Abschreibers vorhanden ist. Ders., Sovereignty, 29.

⁶⁹⁸ CO 45, 749; Mt 27,9: Quomodo Ieremiae nomen obrepserit, me nescire fateor, nec anxie laboro: certe Ieremiae nomen errore positum esse pro Zacharia (13, 7), res ipsa ostendit: quia nihil tale apud Ieremiam legitur, vel etiam quod accedat.

⁶⁹⁹ Im Zusammenhang mit der historischen Angabe lenken wir die Aufmerksamkeit darauf, dass der Prophet Daniel den Herrscher in Babylon als Darius den Meder (Dan 11, 1) betrachtet. Calvin hält es für falsch, und er gesteht zu, dass der Herrscher Cyaxares war. In: CO 44, 81; Hag 1, 1; Daniel Darium qui regnavit Babylone, vocat Medum. Est autem ille Cyaxares. Ego hoc facile admitto.

⁷⁰⁰ Vgl. CO 48, 82; Acta 4,5; [...] sed quia hic Ionathas Annae erat filius, a verisimilitudine non adhorret, nomen patris simul illi fuisse inditum: quemadmodum et Caiaphas binominis fuit: nam Iosephum simul vocabant.

obwohl Stephanus die richtigen Zahlen genannt habe.⁷⁰¹ Er schließt sich der Vermutung an, dass die falsche Zahl nicht von den Übersetzern der LXX stamme, sondern später eingefügt worden ist⁷⁰² und weist Augustins These zurück, dass die Zahlenangabe in Acta 7,14 für die gesamte Familie Jakobs gelte, nämlich einschließlich der Enkelkinder und Urenkelkinder.⁷⁰³ Er vertritt die Ansicht, dass die Zahlenangabe in Gen 46,27 mit der in Dtn 10,22 identisch ist⁷⁰⁴, so dass die ursprüngliche Zahlenangabe von 70 Menschen die Richtige ist. Es ist für ihn also durchaus vorstellbar, dass der Ur-Verfasser eines biblischen Textes eine falsche Zahlenangabe gemacht hat.

Beleg 2: Hebr 11,21 – Übersetzungsfehler

Die Rede von der „Spitze des Stabes“, über die sich der sterbende Joseph nach Hebr 11,21 beugte, verdankt sich einem Übersetzungsfehler der LXX. Die richtige Übersetzung lautet: „Er neigte sich zu Häupten des Bettes“. Calvin kommentiert das so: „Wir wissen aber, dass die Apostel zum Teil nicht so sorgfältig waren, dass sie nicht grob angepasst hätten, was heutzutage fein ausgearbeitet sein muss“⁷⁰⁵. Der Fehler ist nach seiner Ansicht beim Übersetzen ins Griechische durch falsches Lesen des unpunktierten hebräischen Textes zustande gekommen und in den Hebräerbrief durch die Orientierung seines Verfassers an der LXX geraten.⁷⁰⁶ Er verdankt sich also menschlicher Begrenztheit und Unvollkommenheit.

3.2.3 Historisch-kritische Betrachtung

Calvin bemüht sich wiederholt um die historische Verifikation biblischer Angaben, die Zweifel an ihrer Richtigkeit aufkommen lassen können. Er versucht zu erklären, wie solche falschen Angaben zustande gekommen sind, indem er einen fraglichen Text mit außerbiblischen Quellen und anderen Angaben in der Bibel vergleicht. Bei Übersetzungsproblemen aus dem Alten Testament zieht er die hebräische Textfassung vor.

Als Belege für den historisch-kritischen Umgang mit Texten der Bibel können Calvins Auslegungen der schon besprochenen Texte Acta 4,6 (s. o. 3.2.1 Beleg 4); Acta 7,14 (s. o. 3.2.2 Beleg 1) und Hebr 11,21 (s. o. 3.2.2 Beleg 2) gelten. Außerdem verweise ich auf Calvins Kommentierung von Röm 11,8,⁷⁰⁷ wo Paulus Jes 6,9-10 zitiert. Calvin konstatiert, dass dieses Jesajazitat nicht wörtlich wiedergegeben, sondern nur sinngemäß zitiert wird, wie das auch in Acta 28,26⁷⁰⁸ geschieht: „Es liegt ihm eben nur an dem Sinne: Gott hat Israel

⁷⁰¹ Vgl. CO 48, 137; Acta 7,14; Hieronymus Lucam existimat non retulisse ad verbum quae dixerat Stephanus, sed ex graeca versione Mosis sumpsisse hunc numerum: vel quod ipse qui proselytus erat, non tenuerit linguam hebraicam: vel quod gentibus hoc concedere voluerit, apud quas recepta erat illa lectio.

⁷⁰² Vgl. CO 48, 137; Acta 7,14; Porro, incertum est an de industria numerum illum posuerint graeci interpretes, an errore postea obrepserit. Quod posterius scilicet proclive fuit, quum graeci literarum notis numeros signare soleant.

⁷⁰³ Vgl. CO 48, 137; Acta 7,14; Augustinus libro 26 de Civitate Dei comprehendi putat nepotes ac pronepotes Ioseph: atque ita nomen descensus illi significat totum illud tempus quo vixit Iacob. Verum coniectura illa nullo modo recipi potest. Nam interea nati sunt aliis quoque patriarchis complures liberi. Mihi certe verisimile est, septuaginta interpretes vere transtulisse quod erat apud Mosem.

⁷⁰⁴ Vgl. CO 48, 137; Acta 7,14; Neque enim dici potest, fuisse hallucinatos: quum Deuter. 10, ubi numerus iste repetitur, cum Mose consentiant. Saltem ut Hieronymi tempore locus ille sine controversia legebatur. Nam quae hodie excusa sunt exemplaria, aliter habent. Hanc itaque discrepantiam ex errore librariorum ortam esse conicio.

⁷⁰⁵ CO 55, 159; Hebr 11,21; Scimus autem apostolos hac in parte non adeo fuisse scrupulosos, quin se rudibus attemperarent, quibus adhuc lacte erat opus.

⁷⁰⁶ Vgl. CO 55, 159; Hebr 11,21; Hic unus est ex iis locis unde coniecturam facere licet, puncta olim apud Hebraeos non fuisse in usu: quia non ita hallucinari poterant graeci interpretes, ut virgam pro lecto redderent, si eadem tunc fuisset quae hodie scribendi ratio.

⁷⁰⁷ Röm 11,8: wie geschrieben steht: Gott hat ihnen einen Geist der Schlagsucht gegeben. Augen, um nicht zu sehen, und Ohren, um nicht zu hören, bis auf den heutigen Tag.

⁷⁰⁸ Acta 28,26: und gesagt: Geh hin zu diesem Volk und sprich: Hörend werdet ihr hören und *nicht* verstehen, und sehend werdet ihr sehen und *nicht* wahrnehmen.

einen Geist der Verbitterung gesendet, so dass es äußerlich sieht und hört, und doch nichts vernimmt“⁷⁰⁹. Gerade der kritische Vergleich mit dem originalen alttestamentlichen Text bestätigt, dass sein ungenaues Zitieren bei Paulus keine Verfälschung des Textsinnes darstellt. Hinzu kommt, dass Calvin die Meinung des Paulus zur Geltung bringen will. Aber das gehört schon zur aktualisierenden Auslegung des Textes, die ich eigens ins Auge fassen möchte.

3.2.4 Die geistliche Pointe der Texte

Calvins Auslegungen biblischer Texte zielen darauf, den geistlichen und Menschen angehenden Sinn dieser Texte zu erschließen. Er will – besonders durch den Hinweis auf christologische Dimensionen – zeigen, was sie für das Leben der Gemeinde und die einzelnen Glaubenden bedeuten.

Beleg 1: Zitat Dtn 30,12 in Röm 10,6-7

Auch an dieser Stelle stellt sich Calvin dem Problem, dass Paulus einen alttestamentlichen Text nicht genau zitiert. Er sagt dazu: „Daran darf man keinen Anstoß nehmen. Denn der Apostel wollte die Worte des Moses nicht Silbe für Silbe aufnehmen und auslegen, sondern in freier Weise für seinen Zweck verwenden“⁷¹⁰. Ihm kommt es, wie auch Calvin selbst, auf den geistlichen Sinn für die Gemeinde und die einzelnen Glaubenden an. Mose habe von „Himmel und Meer“, wo Gottes Gebot nicht zu finden ist, *symbolisch* geredet. Er verstehe darunter die „entfernten und für Menschen schwer zugänglichen Stätten“⁷¹¹. Paulus hingegen meine „ein verborgenes, geistliches Geheimnis unter/ hinter (*sub*) den Worten“⁷¹², nämlich das Geheimnis des Todes und der Auferstehung Jesu Christi. Das ist die „Erweiterung oder Erklärung“ des Textes⁷¹³ für die Zeitgenossen: „Hatte Moses von unzugänglichen Orten gesprochen, so setzt Paulus dafür die Stätten ein, die mehr als alle anderen uns undurchsichtig bleiben, und auf welche doch unser Glaube am allermeisten seinen Blick richten muß“⁷¹⁴. Diese Auslegung legt zwar den ursprünglichen Worten einen „fremden Sinn“ unter,⁷¹⁵ sie werden aber gerade dadurch zu Worten, welche die Gemeinde und die Glaubenden angehen. Das lässt sich auch an Calvins Auslegung der anderen Texte zeigen, die wir unter dem Gesichtspunkt ausgewählt haben, wie Calvin mit Fehlern und Ungenauigkeiten in biblischen Texten umgeht.

Beleg 2: Zitat Jes 6, 9-10 in Röm 11,8

Das Jesajawort von der Verstockung interpretiert Calvin so, dass es bis in die Gegenwart gilt: „Denn es soll niemand glauben, dass diese Weissagung schon zur Zeit des Propheten erfüllt worden sei, also auf die Zeit, da das Evangelium geoffenbart ward, nicht mehr bezogen werden dürfe. Die Verstockung, von welcher der Prophet spricht, hat nicht nur einen Tag gewährt, sondern hat unter der unheilbaren Hartnäckigkeit des Volkes bis auf Christi Ankunft

⁷⁰⁹ CO 49, 216; Röm 11,8; *Nec vero hic recitat quae habentur apud prophetam, sed tantum sententiam colligit, spiritu amarulentiae esse divinitus imbutos, ut videndo et audiendo stupidi permaneant.* R. Müller, Auslegung, Bd. 12, 206. Kursiv im Originaltext.

⁷¹⁰ CO 49, 199; Röm 10,6; *Non ergo syllabatim recenset quid sit apud Mosen: sed expolitione utitur, qua instituto suo testimonium Mosis propius accommodat.* Ebd., 191.

⁷¹¹ CO 49, 199; Röm 10,6; *Moses coelum et mare nominat, tanquam loca remotiora et homini aditu difficilia.*

⁷¹² CO 49, 199; Röm 10,6; *Paulus autem, perinde ac si aliquid spiritualis mysterii lateret sub his vocibus, ad mortem et resurrectionem Christi trahit.*

⁷¹³ CO 49, 199; Röm 10,6; *Quare si per amplificationem vel expolitionem haec dicta accipias, non poteris dicere quod Paulus violenter aut importune detorserit Mosis verba.*

⁷¹⁴ CO 49, 199; Röm 10,6; *Ille de locis inaccessis loquutus erat: Paulus ea loca expressit, quae et ab aspectu nostro maxime omnium sunt abscondita, et fidei tamen nostrae respicienda sunt.* Ebd.

⁷¹⁵ CO 49, 198; Röm 10,6; *Nam et improprie viedetur a Paulo detortus, et verba ipsa in alienum sensum commutata.*

und darüber hinaus angehalten⁷¹⁶. Calvin führt das Jesajawort in einem veränderten Wortlaut an. Er fasst nur die These zusammen, dass die Juden „von Gott mit einem Geist der Bitterkeit erfüllt sind, damit sie, obwohl hörend und sehend, in ihrer Erstarrung verharren“⁷¹⁷. Paulus orientiert sich hier nach Calvin nur am Inhalt des Jesajawortes, um seine eigenen theologischen Gedanken zu entfalten.

Beleg 3: Mt 27,9

Trotz der fehlerhaften Zuordnung des alttestamentlichen Zitates zum Propheten Jeremia gilt nach Calvin als Auslegungsregel auch für ihn: „Wenn wir die Regeln festhalten, nach welcher die Apostel die heilige Schrift anführen, werden wir leicht verstehen, wie trefflich das, was dort gesagt wird, auf Christus passt“⁷¹⁸. „Matthäus führt die Worte des Sacharja nicht wörtlich an, sondern seine Worte lässt er nur an die bildliche Rede anklingen, in welcher dort der Herr über des Volkes Undankbarkeit sich beklagt“⁷¹⁹. Entscheidend ist nicht der Wortlaut des Zitats, sondern dass dieser Text Jesus Christus Recht gibt.

Beleg 4: Acta 7,14

Die Frage, ob die bei Lukas angegebene Zahl der Nachkommen Abrahams wirklich stimmt, ist für Calvin letztlich nicht wichtig. „Wir wollen aber darüber nicht hartnäckig streiten noch mehr wissen, als uns gegeben ist, sondern bedenken, dass Paulus nicht vergeblich davor warnt, gar zu peinliche Fragen über Geschlechtsregister zu stellen“⁷²⁰. Es gilt vielmehr, den geistlichen Sinn dieser Stelle zu erfassen. Dieser Sinn erschließt sich, wenn man bedenkt, dass eine Handvoll Menschen nach dem Maß menschlicher Fortpflanzung nicht innerhalb von 250 Jahren anwachsen konnte.⁷²¹ Es geht hier also um die Darstellung des Wunders von Gottes Eingreifen in die Geschichte der Menschen.

Beleg 5: Hebr 11,21

Für Calvin ist der Übersetzungsfehler, der aus der „Spitze eines Bettes“ die „Spitze des Stabes“ macht, letztlich unwichtig: „In der Sache selbst macht es einen geringen Unterschied aus“⁷²². Calvin betont, dass der Verfasser sich nicht weigert, die falsche aber allgemein angenommene Übersetzung für seinen Zweck zu verwenden. Denn der Verfasser ziele auf die jüdische Diaspora, die griechisch als ihre Muttersprache hat. Er macht auf „den ursprünglichen Sinn“⁷²³ aufmerksam, nämlich das „Neigen“ als ein Symbol der Gunstbezeugung, die tatsächlich die Verehrung Gottes bedeutet. Es kommt wiederum auf den

⁷¹⁶ CO 49, 217; Röm 11,8; [...] *ne quis excipiat olim impletum fuisse vaticinium illud, ideoque perperam ad tempus promulgati evangelii trahi: hanc obiectionem praevent, subindicans non unius tantum diei fuisse, quae illic describitur, excaecationem, sed cum insanabili populi pertinacia usque ad Christi adventum durasse.* Ebd., 206. Kursiv im Originaltext.

⁷¹⁷ Anm. 709.

⁷¹⁸ CO 45, 749; Mt 27,9: [...] *verum si regulam tenemus quam in citanda scriptura sequuti sunt apostoli, cognitu facile erit, apte Christo congruere quod illic habetur.* W. Kolffhaus u. A. Bergfried, Auslegung, Bd. 9, 350.

⁷¹⁹ CO 45, 749; Mt 27,9; Matthaeus verba Zachariae non refert: quia tantum ad metaphoram alludit, sub qua illic Dominus de populi ingratitudine conqueritur. Ebd., 351.

⁷²⁰ CO 48, 137; Acta 7,14; *De quo si quis pertinacius litiget, sapere extra modum sinamus: nobis in mentem veniat, non frustra nos vetari a Paulo, de genealogiis anxie esse curiosos.* K. Müller, Auslegung, Bd. 11, 132.

⁷²¹ Vgl. CO 48, 137; Acta 7,14; Caeterum, consulto exprimitur tam exiguus numerus, quo illustrior sit Dei potentia in tanta generis propagatione, quae non ita longo tempore exstitit. Neque enim humana generandi ratione tantula huminum manus intra annos ducentos quinquaginta in multitudinem illam immensam, quae in Exodo refertur, excrescere poterat. Miraculum istud quod nobis spiritus commendat, expendere magis convenit quam anxie de litera una laborare, qua mutatus est numerus. Aliae quaestiones et quidem magis difficiles ad solvendum nascuntur ex reliquo contextu.

⁷²² CO 55, 159; Hebr 11,21; Scimus autem apostolos hac in parte non adeo fuisse scrupulosos, quin se rudibus attemperarent, quibus adhuc lacte erat opus. Et in ea re nihil est periculi, modo semper revocentur lectores ad sinceram nativamque scripturae lectionem. M. Lauterburg, Auslegung, Bd. 14, 148.

⁷²³ Anm. 722.

symbolischen Sinn des Textes an: „Jakob neigte sich verehrend vor dem Symbol der Gunstbezeugung; durch den Glauben ist er bewogen worden, sich so unter seinen Sohn zu stellen“⁷²⁴.

Fassen wir die Beobachtungen zusammen, die wir an Calvins Umgang mit einigen als problematisch geltenden Texten gewonnen haben, so ergibt sich:

Erstens: Calvin bewertet den vorliegenden Text als vollgültig und spricht dem Ur-Text, auch wenn er hoch zu schätzen ist und bisweilen die vorliegenden Lesarten korrigiert, nicht die Qualität einer besonderen Inspiriertheit gegenüber diesen Lesarten zu.

Zweitens: Für den Urtext und die Lesarten gilt, dass die biblischen Verfasser unvollkommene und an sozio-kulturelle Umstände gebundene Menschen waren. Es ist darum nicht auszuschließen, dass sowohl bei der ursprünglichen Niederschrift wie bei den Abschriften Fehler unterlaufen konnten.

Drittens: Die historisch-kritische Betrachtung, welche die Richtigkeit der Angaben der Bibel prüft, hat ihre Berechtigung und ist verpflichtet, sich am ursprünglichen, uns zugänglichen Text zu orientieren.

Viertens: Bei der Schriftauslegung ist zwischen dem historischen und symbolischen bzw. geistlichen Sinn des Textes zu unterscheiden. Durch diese Unterscheidung bahnt Calvin Wege zur Applikation der Texte für die Leserinnen und Leser seiner Zeit und für ihren nutzbringenden Gebrauch in der Gemeinde.

Fünftens: Damit hat sich nicht bestätigt, dass Calvin sein Verständnis der Inspiration an die Annahme der Verbalinspiration des Urtextes bindet.

4. Die Grundlage der Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift: Gottes Souveränität als *potentia absoluta*

Calvinforscher wie Packer und Kantzer berufen sich auf Calvins Verständnis der Souveränität Gottes, um seine Ansicht von der Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift zu belegen. Packer sagt: „his [Calvins] conviction that God sovereignly orders the psychologically free, spontaneous working of men's minds everywhere and all the time made it needless for him to posit the suppressing of human spontaneity in that instance to guarantee divine content expressed in divinely chosen words; that we have also seen“⁷²⁵. Leitend ist dabei die Vorstellung von Gottes unermesslicher Allmacht (*potentia absoluta*), die fehlerfrei ist. Die Frage ist, ob Calvin die Unfehlbarkeit der Schrift tatsächlich so begründet.

4.1 Forschungsstand

In der neueren Forschung weist man auf die differenzierte Verwendung der beiden theologischen Termini *potentia absoluta* und *potentia ordinata* bei Calvin hin.⁷²⁶ P. Helm hat behauptet, dass Calvin die traditionelle Position, wie wir sie bei Thomas von Aquin finden, vertritt.⁷²⁷ Danach habe die *potentia absoluta* letztlich das Prae. Denn Gott hat nicht nur Macht, alle Dinge zu tun, die er zu tun wählte, sondern er hat auch Macht über alle Dinge, die er nicht geschaffen hat, wenngleich er es hätte tun können. Dagegen ist H. A. Oberman der Meinung, dass Calvin die *potentia absoluta* unter Rückgriff auf Duns Scotus als *ungewöhnliche (extra-ordinem)* Handlung⁷²⁸ betrachtet. Nach Obermans Ansicht weist der

⁷²⁴ CO 55, 159; Hebr 11,21; Caeterum in re ipsa parum est discriminis, quia quod adoravit Iacob, id fuit gratiarum actionis symbolum: quare fide adductus est ut se filio submitteret. M. Lauterburg, Auslegung, Bd. 14, 148.

⁷²⁵ J. I. Packer, Inerrancy, 160.

⁷²⁶ D. C. Steinmetz sagt dagegen: „Einziger Grund für das Handeln Gottes ist sein Wille, dessen Macht nicht an der Naturordnung zu bemessen ist“; ders., Calvin in Context, 40-52.

⁷²⁷ Vgl. P. Helm, Calvin's Ideas, 346.

⁷²⁸ Vgl. H. A. Oberman, Die „Extra“-Dimension in der Theologie Calvins, 253- 282.

Gebrauch der Vorstellung von der *potentia absoluta* bei Calvin nicht auf das hin, „was Gott hätte tun können, sondern was er *wirklich tut*“⁷²⁹. Daraus schließt Oberman, dass Gottes *potentia absoluta* sich über die Natur-Ordnung hinaus auf alles Wirkliche bezieht. E. M. Faber hat sich Obermans These angeschlossen und sie in ihrem Buch *Symphonie von Gott und Mensch* (1999) folgendermaßen zusammen gefasst: Gottes Allmacht bedeutet bei Calvin „nicht: Gott kann auch ganz anders, sondern: Er kann dasselbe auch auf ganz andere, ungewöhnliche Weise“⁷³⁰.

J. Balserak hat versucht, die Thesen von Helm und Oberman in Übereinstimmung zu bringen.⁷³¹ Er hat gemeint, dass man für Beides in den Schriften Calvins Belege finden kann und dass Beides sich bei Calvin nicht widerspricht. Denn beide Positionen stimmen darin überein, dass Gott sich mit seiner *potentia ordinata* freiwillig zu irgendetwas bestimmt und sich diesem voll und ganz widmet: „The two viewpoints [These von Helm und Oberman], although quite different in ways, agree on at least one thing, namely that, for Calvin, God’s *potentia ordinata* (viz. the established order of creation and redemption) represents the realm which God freely ordained and to which God has freely committed himself“⁷³². In Hinsicht auf die *potentia absoluta* schließen sich die beiden Thesen auch nicht gegenseitig aus. Je nach der Situation bringe Calvin eine *unterschiedliche Perspektive* ins Spiel, einerseits nämlich sagt er, „was Gott hätte tun können, aber nicht getan hat“, andererseits „was Gott hätte tun können und noch tun könnte“: „As for the *potentia absoluta*, it is clearly the case that the two views, traditional and Scotics – at least as they are maintained by Calvin – are not mutually exclusive. One may think of it in this way: there are times when Calvin speculates on things which God might have done but did not do, and times when he speculates on things which God might have done and might still do“⁷³³.

Wir haben zu untersuchen, ob und wie nach Calvins Ansicht Gottes *potentia absoluta* bei der Niederschrift der biblischen Texte auf Menschen wirkt. Dahinter steht die Frage, ob und inwiefern die Allmacht Gottes nach Calvin die Freiheit der Menschen betrifft. Ich analysiere zunächst die Redewendungen „wie Gott spricht“ oder es „spricht der Herr“ (vgl. 4.2), weil sich darin Calvins Verständnis des Wesens der Allmacht Gottes besonders klar zeigt. Die Auslegung dieser Stellen wird uns in die Auseinandersetzung mit Warfield führen, der sie für die These in Anspruch nimmt, dass Gott nach Calvin als der Urheber der Verkündigung die Schrift unfehlbar erschaffen hat.⁷³⁴ Darüber hinaus werfe ich einen Blick auf Calvins Verständnis der Wundergeschichten beim Niederschreiben des Gesetzes (*Institutio* 5-6), auf seine Interpretation der Weissagung in *Institutio* I, 8, 7-8 und auf seine Sicht der Überlieferungsgeschichte der Heiligen Schrift (*Institutio* I, 8, 9-13). Calvin bezieht sich darauf zum Erweis der Glaubwürdigkeit der Schrift, so dass sich die Frage stellt, inwiefern und auf welche Art und Weise er Wunder, Weissagungen und Überlieferungsgeschichte der Schrift als Ausdruck der Allmacht Gottes und als Bestätigung der Autorität der Schrift versteht.

⁷²⁹ A. a. O., 279-80.

⁷³⁰ E. M. Faber, *Symphonie*, 380.

⁷³¹ J. Balserak, *Accommodation and Calvin’s thinking on God’s Power*, 2006.

⁷³² A. a. O., 149.

⁷³³ Ebd.

⁷³⁴ B. B. Warfield, *Calvin and Calvinism*, 61: Warfields Argumentation lautet: Gott selbst als Urheber veranlasst die Niederschrift der Schrift. Das göttliche Wesen der Schrift geht deshalb auf den göttlichen Urheber zurück. Das heißt, dass die Allmacht Gottes die Unfehlbarkeit der Schrift gewährleistet.

4.2 Die Redewendungen: „wie Gott spricht“ und „so spricht der Herr“

Betrachtet man Calvins Gebrauch der Wendungen: „das Wort des Herrn“, „die Last des Herrn“, „so spricht der Herr“ oder „der Mund des Herrn hat's geredet“⁷³⁵, so wird deutlich: Gott tritt hier immer als Anredender, der Mensch immer als Hörender, der einen Auftrag bekommt, in den Blick. „Gott selbst erweckt die Propheten und gebraucht ihren Dienst“⁷³⁶. Das verleiht ihnen göttliche Autorität. Der Mensch steht als ein „öffentlicher Mensch“⁷³⁷ und als „die Person (wörtlich ‚Maske‘) Gottes“⁷³⁸ vor anderen Menschen. Aus diesem Grunde ist die Verkündigung des Propheten nicht mehr „eine private Lehre“⁷³⁹. Calvin sagt: „Damit gibt er [Gott] unzweifelhaft allen Propheten ein Gesetz. Und dies Gesetz ist von der Art, dass er es nicht duldet, dass einer mehr lehrt, als ihm befohlen ist. Und alles, was nicht von ihm allein ausgegangen ist, das nennt er nachher ‚Stroh‘ (Jer 23,28b). Deshalb hat auch von den Propheten keiner den Mund aufgetan, wofern nicht der Herr die Worte vorsagte“⁷⁴⁰. Nicht aus eigenen Gedanken oder aus menschlichem Urteil (Joel 1,1)⁷⁴¹ und vernünftiger Vermutung (Obd 1, 1)⁷⁴² heraus ist zu verkündigen, sondern es ist das von Gott herabkommende Wort (Am 1,1 u. Mi 1,1)⁷⁴³ weiterzugeben. Calvin kommt es demnach darauf an, dass die Macht Gottes seine Beauftragten persönlich bestimmt. Die göttliche Autorität der Verkündigung hängt davon ab, wie zuverlässig und überzeugend die Beauftragten die ihnen von Gott verliehene Aufgabe durchführen.

4.3 Das Verständnis der Allmacht Gottes: Wunder und Weissagung

Gottes Allmacht im Sinne der *potentia absoluta* ist auch seine Macht, Wunder zu tun und durch Weissagungen zu wirken. So wie die Bibel davon berichtet, bekräftigen Wunder und Weissagungen nach Calvin die Autorität der Schrift. Sie sind „Stützen“ des Zeugnisses des Heiligen Geistes, aber keine Beweise an und für sich (vgl. *Institutio* I, 8, 13). Als solche aber wollen sie eigens gewürdigt werden. Ich tue das, indem ich Calvins exemplarische Interpretation einiger Wundergeschichten und Weissagungen in *Institutio* I, 8, 5-8 daraufhin befrage, wie sie die Autorität der Schrift unterstreichen sollen.

⁷³⁵ Den Sinn der Rede vom „Mund des Herrn“ stellt Calvin im Kommentar zu Num 9,18 folgendermaßen dar: „Das bedeutet, dass sie sich nach seinem Wort richteten. (...) Und im übrigens zweifle ich nicht, dass auch dem Zeichen die Bedeutung einer Rede beigelegt wird; denn Gott spricht ebenso gut durch äußere Zeichen zu den Augen wie durch Worte zu den Ohren. Man darf aus dieser Redeweise schließen, dass die Bedeutung heiliger Zeichen ins Gegenteil verkehrt und zu nichte gemacht wird, wenn man sie nicht, um einen Ausdruck Augustins zu gebrauchen, als ein ‚sichtbares Wort‘ wertet“. E. Quack, *Auslegung*, Bd. 3, 174.

⁷³⁶ CO 43, 1; Am 1,1; Deus enim ipse suscitavit prophetas, et utitur eorum opera.

⁷³⁷ CO 44, 126; Sach 1,1; [...], qui [sc. doctores] sustinent pulicam personam.

⁷³⁸ CO 43, 282; Mi 1,1; [...], ut sustineat persona ipsius Dei

⁷³⁹ CO 43, 282; Mi 1,1; de privata doctrina u. CO 44, 126; Sach 1,1.

⁷⁴⁰ OS V, 135, 19ff.; IV, 8, 3; Certe illis universis legem dicit. Est autem eiusmodi, quod non patitur quoniam plus docere quam iussus fuerit. Et postea paleam vocat quicquid a se uno profectum non est.

⁷⁴¹ Vgl. CO 42, 517; Joel 1,1; Iam quod dicit se tradere verbum Domini, observatu dignum est: quia ostendit se nihil privatim sibi sumere, quasi vellet regnare ex proprio sensu, et subiicere alios suis commentis.

⁷⁴² Vgl. CO 43, 178f.; Obd 1,1; Quum ergo dicit Obdias hanc esse visionem, perinde est ac si assereret se non temere proferre sua somnia, vel quod ipse ex coniecturis, vel humanis rationibus habeat, sed tantum afferre oraculum oceleste, [...].

⁷⁴³ Vgl. CO 43,1; Am 1,1; Deus enim ipse suscitavit prophetas, et utitur eorum opera; sed interim dirigit eos suo spiritu, ne quid proferant nisi ab ipso acceptum, ut fideliter quasi per manus tradant quod ab ipso solo profectum est. CO 43, 282f.; Mi 1,1; [...] quia scilicet nihil affert proprium, sed quod Dominus proferre iussit.

4.3.1 Wunder als Bestätigungen der göttlichen Urheberchaft der Offenbarung

Für Calvins Wunderverständnis sind seine Kommentare zu den Wundern, die bei der Gesetzgebung Gottes auf dem Berg Sinai geschahen (vgl. Ex 19, 1⁷⁴⁴; Ex 19, 16.18⁷⁴⁵), lehrreich. Calvin fragt, „warum Gott seine Gesetzgebung durch so viele Wunder bekräftigt hat“⁷⁴⁶. Seine Antwort ist, dass Menschen ohne Wunder das Gesetz als Gottes Wort nicht annehmen können (vgl. Hag 2,6 u. Ps 18,7-9), weil sie „träg, stumpfsinnig und stolz“ sind. Deshalb löst das Wunder erstens „Furcht und Zittern“ vor Gott bei ihnen aus. Ihre Gotteserkenntnis führt zugleich zu der Selbsterkenntnis, dass sie Sünder sind. Weiter: Das Wunder verursacht Gottesgewissheit und Vertrauen auf Gott: „Denn nichts kann uns so sehr dazu treiben, das Vertrauen und die Gewissheit unseres Herzens auf den Herrn zu werfen, als das Misstrauen gegen uns selber und die Angst, die aus dem Bewusstsein unserer Not in uns aufkommt“⁷⁴⁷. Darum: Das Wunder veranlasst dazu, Gott zu verehren. Das Volk soll sich „im Gebet vor Gott“ beugen.⁷⁴⁸

Die Kommentare Calvins zur Verleihung der Zehn Gebote (vgl. Ex 34,28 und 31,18) interpretieren das vierzig tägige Fasten von Moses als Wunder, das diesem Menschen übermenschliche Kraft gibt. Es verleiht ihm damit – bekräftigt durch einen „strahlenden Glanz“ (Ex 34,29)⁷⁴⁹ – die Autorität eines Gesandten Gottes. „Wenn Mose nur wenige Tage auf dem Berge geblieben wäre, so wäre seine Autorität nicht so unwiderruflich durch das strahlende Wunder bekräftigt worden. Die 40 Tage jedoch bewirkten die volle Glaubwürdigkeit seiner Mission, auf dass das Volk wissen sollte, dass er von Gott gesandt war. Denn eine so lange Zeit Hunger auszuhalten ging über das Menschenmögliche hinaus“⁷⁵⁰. Das Wunder erzielt denn auch beim Volk den gewünschten Effekt: Sie erkennen Moses als Beauftragten Gottes an und vertrauen seiner Mitteilung, dass das von ihm mitgebrachte Gesetz Gottes Wort ist.

Im Unterschied zu den Zauberern, die sich durch ihr „Gaukelspiel“ selbst Anerkennung verschaffen wollen, dient das Wunder also dazu, die Beauftragung des Gesandten Gottes zu unterstützen⁷⁵¹ und die Zustimmung der Menschen, an die sie sich wenden, zu befördern: „Auch ist der Erwähnung wert, daß bei jeder Erzählung von Wundern

⁷⁴⁴ Ex 19,1: Im dritten Monat nach dem Auszug der Söhne Israel aus dem Land Ägypten, an eben diesem Tag kamen sie in die Wüste Sinai.

⁷⁴⁵ Ex 19,16.18: Und es geschah am dritten Tag, als es Morgen wurde, da brachen Donner und Blitze los, und eine schwere Wolke <lagerte> auf dem Berg, und ein sehr starker Hörnerschall <ertönte>, so dass das ganze Volk, das im Lager war, bebte. [...] Und der ganze Berg Sinai rauchte, weil der HERR im Feuer auf ihn herabkam. Und sein Rauch stieg auf wie der Rauch eines Schmelzofens, und der ganze Berg erbebte heftig.

⁷⁴⁶ CO 24, 194; Ex 19,1; Nunc tenemus cur legis promulgatio tot miraculis sancita fuerit.

⁷⁴⁷ OS IV, 33, 14ff.; III, 2, 23; Enimvero nihil tam nos ad fiduciam certitudinemque animi in Dominum reiiciendam expergefacerit quam nostri diffidentia, et concepta ex conscientia nostrae calamitatis anxietas.

⁷⁴⁸ Vgl. CO 24, 201; Ex 19,16; nempe ut suppliciter populus coram Deo se prosterneret, foedusque sibi propositum sancte amplexaretur: quia nunquam penetrat in animos religio, ut serio Dei verbum recipiant, donec purgatis ac correctis vitiis probe subacti fuerint.

⁷⁴⁹ Ex 34,29: Es geschah aber, als Mose vom Berg Sinai herabstieg – und die beiden Tafeln des Zeugnisses waren in Moses Hand, als er vom Berg herabstieg –, da wußte Mose nicht, daß die Haut seines Gesichtes strahlend geworden war, als er mit ihm geredet hatte.

⁷⁵⁰ CO 25, 116; Ex 34,28; Si paucis tantum diebus in monte retentus esset, non ita illustri miraculo sancita fuisset eius autoritas. Quadraginta vero dies plenam eius legationi fidem fecerunt, ut sciret populus divinitus esse missum: quia tam longi temporis ieiunium ferre, modum humanae naturae excessit.

⁷⁵¹ Vgl. OS III, 75, 27ff.; I, 8, 6; Sed qua coniectura magum fuisse insimulant qui tantopere ab hac superstitione abhorret, ut lapidibus obruere iubeat qui tantum consuluerit magos et ariolos [Levit. 20. a. 6]? Certe nemo impostor praestigiis ludit qui non obstupescere vulgi animos studeat captandae famae causa. Quid autem Moses? se et fratrem Aharonem nihil esse clamans, sed tantum exequi quae Deus praescripsit [Exod. 16. b. 7], satis abstergit omnem sinistram notam. Die Erklärung von P. Tillich über den Unterschied zwischen Zauber und Wunder ist in diesem Zusammenhang angebracht: „Was einen nicht erschüttert und nur Staunen erregt, hat keine Offenbarungsmacht. Was einen erschüttert, ohne auf das Seinsgeheimnis hinzuweisen, ist nicht Wunder, sondern Zauberei.“ Ders., Systematische Theologie, Bd.1, 142.

zugleich strafend solche Dinge mit berichtet werden, die das ganze Volk zum Einspruch (gegen die Wahrheit des Berichtes) hätten aufstacheln müssen, wenn dazu der geringste Anlaß vorgelegen hätte! Daraus erhellt, daß diese Menschen durch nichts anderes zur Zustimmung gebracht wurden als eben dadurch, daß sie auf Grund eigener Erfahrung mehr als genug überzeugt waren⁷⁵². Es löst Erschütterung und Staunen aus und führt zu „lauter Bestätigungen“⁷⁵³ der von Moses verkündigten Lehre und der Autorität ihres Verkündigers⁷⁵⁴ (vgl. Num 16,24: Num 20,10-11; Ex 17,6: Num 11,9; Ex 16,13). Die Eingebung der Offenbarung geschieht nicht auf wunderbare Weise, sondern Wunder bestätigen die Offenbarung.

4.3.2 Weissagungen unter der Vorsehung Gottes

Calvin geht beim Verständnis der Weissagungen davon aus, dass Weissagungen *unbegreiflich* sind. Deshalb sagt er im Kommentar zu Gen 49,10 (Weissagung über den Stamm Juda), dass „diese Stelle zwar dunkel war“⁷⁵⁵, dass jeder vernünftige Mensch aber dennoch in der Lage ist, die Weissagung zu verstehen, wenn er auf ihre Erfüllung blickt. Alles, was in der Schrift geweissagt wurde, ging in Erfüllung. Das bestätigt die Autorität der Schrift. Es bestätigt, dass die Schrift von Gott stammt. Sie ist „ein klarer Spiegel, in dem Gott deutlich erscheint“⁷⁵⁶. Auch wenn die in ihr bezeugten Weissagungen zunächst mehr verheißen, als Menschen zu verstehen vermögen, unterstützen sie am Ende das Zeugnis des Heiligen Geistes. Calvins Verständnis der Weissagung beruht deshalb auf der Glaubenseinsicht: Die erst unwahrscheinlich scheinende Weissagung geht *tatsächlich* in der Geschichte der Menschen in Erfüllung.

Hier bezieht Calvin die dynamische Spannung zwischen dem ewigen Ratschluss Gottes und seiner Ausführung durch Menschen mit in seine Überlegungen ein. Er sieht die Weissagung nicht als abstraktes Eindringen einer übernatürlichen Macht in die zeitliche Geschichte der Menschen an, sondern als konkrete Leitung menschlichen Redens durch Gottes Geist und das Walten seiner Vorsehung, die diesem Reden und damit auch ihrer schriftlichen Gestalt Autorität verleiht.⁷⁵⁷ Die Weissagungen wie die Wunder, von welchen die Schrift berichtet, geben damit dem Menschen, der seine Vernunft gebraucht, *Anhaltspunkte* für die Autorität der Schrift. Aber erst der geistgewirkte Glaube vermag diese Autorität wirklich anzuerkennen. „Töricht handelt aber, wer den Ungläubigen beweisen will, die Schrift sei Gottes Wort. Denn das kann ohne den Glauben nicht erkannt werden!“⁷⁵⁸ Ohne den geistgewirkten Glauben führt auch die Anerkennung der Macht Gottes bei den in der Schrift von ihr bewirkten Wundern und erfüllten Weissagungen nicht zur Anerkennung der Autorität der Schrift. Gottes in der Schrift bezeugte *potentia absoluta* verleiht der Schrift

⁷⁵² OS III, 75, 20ff.; I, 8, 6; Nam et hoc notatu dignum, quoties narrat de miraculis, simul odiose coniungi quae totum populum stimulare ad reclamandum poterant si vel minima fuisset occasio; unde apparet non aliter ut subscriberent fuisse adductos, nisi quia plus satis convicti erant sua experientia.

⁷⁵³ OS III, 74, 34f.; I, 8, 5; Iam vero tot ac tam insignia quae refert miracula, totidem sunt Legis ab ipso latae proditaeque doctrinae sanctiones.

⁷⁵⁴ Vgl. OS III, 75, 10f.; I, 8, 5; nonne hinc Deus ipsum caelitus commendabat tanquam indubium Prophetam?

⁷⁵⁵ CO 23, 958; Gen 49,10; Quanquam obscurus est hic locus, [...]

⁷⁵⁶ OS III, 76, 29f.; I, 8, 7; Breviter, unum canticum [Deut. 32] illustre speculum est in quo Deus evidenter apparet.

⁷⁵⁷ „Mußte da nicht seine Zunge vom Geiste Gottes geleitet sein? Wie unverschämt wäre es, wenn man leugnen wollte, dass durch derartige Beweise die Autorität der Propheten bekräftigt und auf diese Weise erfüllt worden wäre, was sie selber anführen, um ihrer Rede die Glaubwürdigkeit zu sichern!“ in: OS III, 77, 12ff.; I, 8, 8; Cuius impudentiae erit negare talibus documentis sancitam fuisse Prophetarum auctoritatem, adeoque impletum esse quod ipsi iactant ad vindicandam sermonibus suis fidem?

⁷⁵⁸ OS III, 81, 25ff.; I, 8, 13; Sed inepte faciunt qui probari volunt infidelibus, Scripturam esse verbum Dei: quod nisi fide, cognosci nequit.

keine göttliche Qualität. In ihr ist alles auf die Erweckung des Glaubens durch den Heiligen Geist ausgerichtet.

4.4 Die Überlieferungsgeschichte der Heiligen Schrift unter der besonderen Vorsehung Gottes

Calvin sieht auch die Überlieferungsgeschichte der Schriften der Bibel als Indiz der Autorität der Heiligen Schrift an. Er versteht die Bewahrung dieser Schriften durch die Zeiten hindurch als ein besonderes Werk der Vorsehung Gottes (vgl. I, 8, 9). Der Wille Gottes, dass die Heiligen Schriften in der Geschichte von Menschen „trotz“ aller Schwierigkeiten und des Widerstandes des „Satan“ aufbewahrt und überliefert werden sollten, ist immer wieder in Erfüllung gegangen, indem sich viele Völker „seit der Abfassung und Kundmachung der Schrift [...] durch so viele Jahrhunderte [...] ihr beständig im Gehorsam unterworfen haben“⁷⁵⁹. Insofern ist die lange Überlieferungsgeschichte, durch die so viele Menschen bis heute zur Lehre, die Gott durch sie offenbaren wollte, Zugang haben, ein Hinweis auf die Autorität der Schrift bzw. dessen, was sie mitteilt.

Dieses Argument kann allerdings nur gelten, wenn man mit Calvin eben aus der Schrift entnimmt, dass Gott eine solche Überlieferung wollte. Nicht jedes Schriftstück hat schon darum Autorität, weil es aus dem Altertum stammt. Entscheidend ist, dass die biblische Überlieferungsgeschichte sich dem Wirken der Vorsehung Gottes verdankt. Diese Vorsehung aber ist nicht so etwas wie eine „müßige und fast schlummernde ‚Allmacht‘, die sich die Sophisten erdacht haben“, sondern sie ist „wachsam, tätig und wirksam und stets im Handeln begriffen. Sie ist auch nicht etwa bloß der allgemeine Beginn einer verworrenen Bewegung, als wenn er einen Fluß innerhalb der einmal festgesetzten Ufer dahinfließen ließe; sondern sie wirkt auf die *einzelnen* und *besonderen* Bewegungen allesamt“⁷⁶⁰. Das bedeutet im Hinblick auf die Überlieferungsgeschichte der Bibel, dass Gott durch das Wirken seines Geistes nicht nur dafür sorgt, dass Menschen individuell zum Glauben kommen, der ihr Leben existenziell bestimmt. Das Geistwirken steht auch im Zusammenhang mit seiner Vorsehung und hat deshalb eine universale Dimension. Unter dem Walten der Vorsehung und mit dem Wirken des Heiligen ist dafür gesorgt, dass Menschen die biblischen Schriften lebendig rezipieren, aufbewahren und überliefern.

Calvins Argumentation mit dem Walten der Vorsehung enthält aber noch eine weitergehende Implikation. Gottes Vorsehung hat, wie wir schon oben hervorgehoben haben, ein *Ziel*. Dieses Ziel aber ist nicht die Überlieferung der Heiligen Schriften als solche, sondern die Mitteilung des Heils und letztlich die Vollendung der Heilsgeschichte im ewigen Reiche Gottes. Dem dient schon die Erhaltung der Schöpfung, die „nach seinem wunderbaren Ratschluss auf ein bestimmtes und besonderes Ziel ausgerichtet“ wird.⁷⁶¹ Dem dient auch die Erweckung der Menschen zum Glauben, ihre tätige Erfüllung des Willens Gottes und so auch ihre Überlieferung der biblischen Schriften. Diese Überlieferung hat insofern einen eschatologischen Horizont.

⁷⁵⁹ OS III, 80, 19ff.; I, 8, 12; Adde quod aliae quoque sunt optimae rationes cur pondere suo non careat Ecclesiae consensus. Neque enim pro minimo ducendum est, ex quo Scriptura publicata fuit, tot seculorum voluntates constanter in eius obedientiam consensisse: et utcunque miris modis eam vel opprimere, vel evertere, vel inducere prorsus et ex hominum memoria obliterare Satan cum toto mundo conatus sit, semper tamen instar palmae superiorem evasisse, et inexpugnabilem persititisse.

⁷⁶⁰ OS III, 190, 14ff.; I, 16, 3; Et sane omnipotentiam sibi vendicat ac deferri a nobis vult Deus, non qualem sophistae fingunt inanem, otiosam et fere sopitam: sed vigilem, efficacem, operosam, et quae in continuo actu versetur; neque etiam quae generale tantum sit principium confusi motus, acsi fluvium per alveos semel praefixos fluere iuberet: sed ad singulos et particulares motus intenta sit.

⁷⁶¹ OS III, 198, 10ff.; I, 16, 7; [...] Oculus Domini super impios, ut perdat e terra memoriam eorum [Ibidem 17], sciamus creaturas omnes sursum et deorsum praesto ad obsequium adesse, ut eas in quencunque vult usum accommodat. Unde colligitur, non tantum generalem eius providentiam vigere in creaturis, ut naturae ordinem continuet: sed in certum et proprium finem aptari, admirabili eius consilio.

5. Schlussfolgerungen in Bezug auf Calvins Verständnis der Unfehlbarkeit der Schrift

Die Überprüfung der Argumente, die in der Forschung zum Beweis von Calvins Überzeugung von der inspirierten Unfehlbarkeit des *Textes* der Schrift vorgebracht werden, hat ergeben, dass die Belege, die herangezogen werden, diese Argumente nicht tragen.

1) Calvins Reden vom *dictare* des Heiligen Geistes und von den biblischen Verfassern als *Werkzeugen*, *Sekretären* oder *Schreibern* dieses Geistes legt den Ton darauf, dass der allem menschlichen Zeugnis vorangehende Gott der Urheber der Schrift ist. Die Autorität der Schrift stammt von ihm, indem er durch seinen Geist Menschen antreibt, seinem Willen entsprechend das von ihm Empfangene aufzuschreiben. Er fordert dabei den Gehorsam von Menschen als von ihm Beauftragten und sorgt durch seine Vorsehung dafür, dass sie seiner Herrschaft und ihrem Ziel dienen. Es ist aber nicht erkennbar, dass Gott im Sinne Calvins damit den Buchstaben und Wörtern, welche diese Beauftragten verwenden, eine ihnen immanente göttliche Qualität verleiht. Auch daraus, dass das *dictare* die Aufforderung an die biblischen Verfasser impliziert, nichts Eigenes hinzuzufügen, ist nicht mit W. Krusche zu folgern, dass die Inspiration auch die Form der Schrift betrifft.

2) Wie ich unter 3.2. schon summiert habe, leitet die Unterscheidung zwischen einem inspirierten unfehlbaren Urtext der Bibel und fehlerhaften Abschriften Calvins Umgang mit Fehlern und Versehen in vorliegenden Texten nicht.

3) In der Bibel berichtete Wunder und Weissagungen sowie die Überlieferungsgeschichte der Heiligen Schrift unterstützen nach Calvin die Glaubwürdigkeit und die Autorität der Schrift. Sie unterstreichen das ungewöhnliche und unbegreifbare Handeln Gottes, von dem die Texte berichten, verleihen der schriftlichen Form, in der das geschieht, aber keinen göttlichen Charakter. Dennoch gehören sie zur Verwirklichung des Heilswillens Gottes, für den Gott mit seiner allmächtigen Vorsehung sorgt, indem er Menschen für das Aufschreiben seines Handelns und das Überliefern der Schriften durch seinen Geist in Anspruch nimmt. Diese Schriften gehören darum in den dynamischen Prozess hinein, in dem Gott die Geschichte der erwählten Menschheit zu ihrem eschatologischen Ziel führt.

Teil 6: Zum Dialog zwischen den gespaltenen Kirchen in der religiös-pluralen Gesellschaft Koreas

Neben dem Ziel, einen Beitrag zur Erforschung des Inspirationsverständnisses Calvins zu leisten, hat die vorliegende Arbeit den Zweck verfolgt, den Anstoß zu einem Versöhnungsprozess zwischen den abgespaltenen presbyterianischen Kirchen in Süd-Korea zu leisten. In der Arbeit wurde nachgezeichnet, wie es zu diesen Spaltungen gekommen ist und welche Argumente dabei eine Rolle spielten. Es wurde deutlich, dass sich die Spaltungen der presbyterianischen Kirche unterschiedlichen Auffassungen über die Verbalinspiration der Bibel verdanken. Sie sind vor allem das Resultat der theologischen Auseinandersetzung zwischen Hyöngyong Park und Chaechun Kim in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts. Die Verbalinspirationslehre von Hyöngyong Park musste, um einen Dialog zwischen den gespaltenen Kirchen zu ermöglichen, in zweifacher Perspektive untersucht werden: *Zum einen* war zu zeigen, was mit „Inspiration“ eigentlich gemeint ist. Hyöngyong Park versteht darunter eine einmalige, übernatürliche Einflussnahme des Heiligen Geistes auf einen biblischen Verfasser. Durch diese besondere Geistwirksamkeit wird das göttliche und unfehlbare Wesen der Schrift begründet. Es beruht auf der Souveränität, in der Gott seine Allmacht gegenüber Menschen betätigt. *Zum anderen* war heraus zu arbeiten, dass hier in eine Frage der Auslegung der Bibel das Problem der Autorität der Kirche hinein spielt. Die dogmatischen Formulierungen, mit denen Kirche einmal ihren Glauben zum Ausdruck gebracht hat, sollen gegenüber den vielfältigen Auslegungen der Schrift, wie sie in der neueren Zeit unter dem Einfluss der historisch-kritischen Wissenschaft, aber auch des Wirklichkeitsverständnisses der wissenschaftlich-technischen Welt in der Kirche Einfluss gewonnen haben, verteidigt werden. In diesem Sinne wurden von den „fundamentalistisch“ orientierten Kirchen in Korea fünf Lehrstücke benannt, die als Wahrheitskriterium wahren Kircheseins und wahren Christseins gelten sollen. Die Anerkennung der Verbalinspiration und der auf ihr beruhenden Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift ist ihr einendes Band und begründet den Anspruch absoluter Wahrheit jener Lehrstücke. Im Unterschied dazu betrachtet Chaechun Kim die Bibel als historisches Buch, das uns die existentielle Erfahrung des Heils in Jesus Christus ermöglicht. Er unterscheidet bei der Auslegung der Schrift darum deutlich zwischen der in wissenschaftlicher Freiheit anzuwendenden historisch-kritischen Methode und der im Glauben durch das Wirken des Heiligen Geistes ermöglichten Erfassung der Heilsbotschaft oder Wahrheit der Schrift, die in der Inspiration des Geistes gründet. Dabei geht er davon aus, dass das Evangelium „unveränderlich und wahrhaftig in Ewigkeit“ ist, während die es auslegende Theologie sich entsprechend den unterschiedlichen Zeiten ändert. Alle Schriftauslegung hat aber das Ziel, zur Erkenntnis bzw. zum Bekenntnis des in existentiellen Erfahrung anzueignenden Heils in Jesus Christus hinzuführen.

Weil Johannes Calvin einer der wesentlichen Väter der Presbyterianischen Kirche ist, auf den sich in dieser Kirche alle Parteien berufen, habe ich in dieser Arbeit mit Einzelanalysen zu zeigen versucht, wie Calvin die Inspiration der Schrift versteht und wie er zur Behauptung der Verbalinspiration steht. Calvin kann in seiner Schriftauslegung zwar kein absoluter Maßstab für das rechte Kirchesein und das rechte Lehren und Verkündigen einer Kirche sein. Er wollte ja Jesus Christus und die Schrift zu Ehren bringen und nicht sich selbst. Aber eine Kirche, die sich auf sein Zeugnis beruft, kann auch nicht unbeachtet lassen, dass er nicht den Geist der Spaltung der Kirche Jesu Christi befördern, sondern der Einheit des Glaubens und seiner Auslegung dienen wollte. Deshalb möchte ich von den aufgewiesenen Auslegungsprinzipien der Schrift, die Calvin anwendet, mögliche Grundlagen und Perspektiven der Versöhnung der abgespaltenen Presbyterianischen Kirchen in Korea aufweisen.

Zuerst eine kurze Vorbemerkung: Calvin bezieht sich auf die Inspiration der Bibel als Grundlage für die Autorität der Bibel nicht in dogmatischer Deduktion. Er thematisiert sie

vielmehr in der Auseinandersetzung mit der römischen Kirche, den Schwärmern und Libertinern, welche die Autorität der Schrift relativieren. Die Bezugnahme auf die Inspiration der Schrift hat in diesem Zusammenhang die Funktion, darzulegen, dass die Schrift aufgrund ihrer Verursachung durch den Heiligen Geist aller menschlichen Bemächtigung der Schrift einen Riegel vorschiebt. Sie ist Werk des Heiligen Geistes und hat als solches eine Autorität, die in einer christlichen Kirche nicht nur anzuerkennen ist, sondern der Alle, die vom Zeugnis der Schrift eben durch dieses Wirken des Heiligen Geistes glaubend ergriffen werden, selbst zustimmen.

Kann darüber Einverständnis erzielt werden, dann ist die Beobachtung hilfreich, dass Calvin sich nicht auf die Inspiration der Schrift bezieht, um die Schriftautorität äußerlich durch die Behauptung göttlichen Wesens der Worte und Buchstaben abzusichern. Er bezieht sich vielmehr auf die Inspiration so, dass der Heilige Geist auf einen Menschen, der in einer personalen Beziehung zu Gott steht, einwirkt. Dadurch wird er zum *minister* oder *testis* von Gottes Offenbarung oder Mitteilung. Die Termini „Werkzeug des Heiligen Geistes“ und „Schreiber“ oder Sekretär“ sind von daher zu verstehen. Ein zum Niederschreiben von Gottes Offenbarung inspirierter Mensch steht *im Dienst* des Heiligen Geistes und bringt zur Geltung, was der Heilige Geist bzw. Gott mitteilt. Das hat alle Schriftauslegung als fundamental für das Schriftverständnis zu respektieren. Calvins Rede von den „Werkzeugen des Heiligen Geistes“ etc. begründet aber nicht die Vorstellung von der Verbalinspiration der von den Dienern Gottes verfassten Texte. „Inspiration“ bedeutet bei Calvin immer, dass der Heilige Geist einen Menschen in einer personalen Relation betrifft und bewegt, so dass er zur Erkenntnis Gottes und zur Selbsterkenntnis befähigt wird und in die Lage versetzt wird, Zeuge des Heiligen Geistes zu sein. Die Verbalinspirationslehre wird demnach von Calvin nicht nur nicht vertreten; sie ist auch nicht nötig, um die Zeugnisse der Bibel als dem Heiligen Geist verdankte Zeugnisse zu verstehen. Das könnte ein wichtiger Gesichtspunkt für das Gespräch zwischen den in dieser Frage zerstrittenen presbyterianischen Denominationen in Korea sein.

Dieser Gesichtspunkt kann vertieft werden, indem bedacht wird, dass Calvin das Wirken des Heiligen Geistes beim Zustandekommen der biblischen Schriften in engem Zusammenhang mit dem Wirken der *Allmacht* und der Vorsehung Gottes sieht. Veranlasst der Heilige Geist Menschen, nichts eigenes Erdachtes, sondern nur das zu verkündigen und zu schreiben, was sie von Gott empfangen haben, so sorgt Gott in seiner Souveränität dafür, dass die schriftlichen Zeugnisse seiner Diener dem Ziel seines Heilswillens beigeordnet werden. Da die Allmacht Gottes bei Calvin nicht abstrakt verstanden wird, sondern so, dass sie Menschen existenziell und konkret bestimmt, ist auch das Niederschreiben der biblischen Zeugnisse als Element der konkreten Machtausübung Gottes zu verstehen. In der geistbestimmten Begegnung von Menschen mit Gott, die zum biblischen Zeugnis führt, kommt in der Geschichte zum Zuge, wohin Gott Menschen in seiner Macht führen möchte. Jedes biblische Zeugnis ist darum Teil der Weltherrschaft Gottes. Das kann und darf durch keine menschliche Auslegung der biblischen Schriften marginalisiert werden. Hier begegnet uns eine Gotteserkenntnis und aufgrund dessen eine menschliche Selbsterkenntnis, die über Alles hinaus führt, was Menschen selbst ersinnen. Biblische Texte dürfen darum niemals zum Spielball religiöser oder weltlicher Interessen werden, sondern sie wollen in *Demut* vor Gottes konkreter, zielgerichteter Machtausübung rezipiert werden. Es wäre gut, wenn dieser Geist der Schriftauslegung Calvins in den presbyterianischen Denominationen Koreas lebendig wäre. Die Kirchen haben in den biblischen Schriften einen so *reichen Schatz*, durch den sie aufgrund von Gottes Heilswillen und durch Gottes Macht auf seine Wege in dieser Welt geleitet werden, der nicht durch Streit um die Auslegung dieser Schriften verspielt werden darf.

Anstoß zu diesem unseligen Streit gibt die historische, zeitbedingte und individuelle Form dieser Schriften, welche die fundamentalistische Bibelauslegung zum

Glaubensgegenstand macht. Calvin ermutigt sie dazu nicht. Sein Verständnis der Inspiration schließt, wie wir gesehen haben, die Anerkennung der Historizität und sozio-kulturellen Bedingtheit der biblischen Zeugnisse nicht aus. Er kann anerkennen, dass die biblischen Verfasser, aber auch die für die Überlieferung Verantwortlichen ihren Dienst in Abhängigkeit von der Situation, von der Kultur und der politischen Lage, in der sie sich befanden, tun. Er scheut sich nicht, die Fehler und Irrtümer benennen, zu denen es aufgrund dessen, aber auch aufgrund der Fehlbarkeit aller Menschen gekommen ist. Indem er aber diese Zeugnisse einander zuordnet und sie in den Zusammenhang der Verwirklichung des Heilswillens Gottes stellt, werden sie für ihn zu einem einheitlichen Zeugnis, welches das Handeln Gottes widerspiegelt. Mehr noch, indem der Heilige Geist Menschen zur wahren Rezeption dieser Zeugnisse befähigt, werden sie in der Begegnung mit diesen Texten der Gegenwart Gottes gewiss und zweifeln nicht, dass Gott selbst sie durch diese Texte anspricht. Der Urheber der Schrift, *Gott* in seiner Heilsabsicht und in seiner Macht, wird so zugleich zum Urheber des Glaubens. Die Schrift ist demnach der *einzig*e Zugang zum wahren, lebendigen Glauben, wiewohl Calvin nicht Gottes Walten in der Natur in Frage stellt. Diese ihre Funktion wird durch keine Fehler, Irrtümer und sonstigen Begrenztheiten ihrer Verfasser außer Kraft gesetzt. Wenn heute durch die historisch-kritische Schriftauslegung auf diese Seite der Schrift besondere Aufmerksamkeit gelenkt wird, dann ist diese Auslegung verpflichtet, darzulegen, inwiefern die Schrift auch in ihrer zeitabhängigen Gestalt heute als einzige Quelle des Glaubens verstanden werden kann.

Calvin weist zu einer Auslegung der Schrift, welche ihre historische Wahrnehmung und ihr Glauben erweckendes Wesen zusammen hält, den Weg, indem er ihre Inspiration nicht von der Erleuchtung trennt, ohne welche die Schrift nicht wahrheitsgemäß verstanden werden kann. Die Erleuchtung ist, wie wir gezeigt haben, in Calvins Verständnis ein der Schriftinspiration *analoger* Vorgang und nicht ein Weg zu Spezialerkenntnissen über die Schriftgestalt. Sie befähigt zum Erfassen des *eigentlichen Textsinnes* unter den Bedingungen einer anderen Zeit als der, in welcher die Texte entstanden sind. Sie stößt kraft der Geistleitung, die von den Texten ausgeht und die Gottes Geist aktualisiert, zum Kern des biblischen Zeugnisses vor. Sie versetzt die Rezipienten der Schrift in die Situation des Entstehens der Schrift und befähigt sie, ihre Zeugnisse *geistlich*, d. h. als von Gott mitgeteilt, zu erfassen. Die Behauptung einer von der Inspiration der Schrift abgesonderten Erleuchtung verhindert diese geistliche Erfassung eher, als sie sie befördert. Calvin fordert darum die zerstrittenen Kirchen in Korea heraus, sich auf den *eigentlichen geistlichen Sinn* der biblischen Zeugnisse zu konzentrieren und ihm in allen Streitfragen die Priorität einzuräumen. Er fordert sie heraus, an einem *consensus ecclesiae* mitzuwirken, der Autorität gegenüber einer Schriftauslegung hat, die nur ihren eigenen Einsichten und Zuspitzungen Autorität zuerkennen möchte und damit (sicherlich gegen ihre Absicht) die Spaltung der Kirche verursacht.

Dass Calvin die Autorität der Schrift, die sich dem Glauben erschließt, der Autorität der Kirche vorgeordnet hat, duldet nach unserer Untersuchung zwar keinen Zweifel. Die Schrift ist Kriterium der Autorität der Kirche. Nichtschriftgemäße Inanspruchnahme von kirchlicher Autorität z. B. durch die Absolutsetzung von Traditionen, die sich in der Kirche gebildet haben, können und müssen von der Schrift her von allen Glaubenden kritisiert werden. Es wäre jedoch verfehlt, daraus eine prinzipielle Negation der Autorität der Kirche durch die, welche sich der Autorität der Schrift verpflichtet wissen, zu folgern. Wir haben an Calvins Erörterung des Kanonproblems gesehen, wie er in einer besonderen Frage den *consensus ecclesiae* durchaus über die Einsicht von einzelnen Glaubenden stellen konnte. Ein derartiger *consensus* bringt (über Alles hinaus, was die Kirche von Christus her konstituiert) eine Autorität der Kirche zum Ausdruck, die den Reichtum der in ihr begegnenden Glaubenseinsichten allen Glaubenden zugute kommen lässt. Mehr noch: Dieser *consensus*

lässt auch einen *Spielraum* für unterschiedliche Akzentuierungen von Glaubenseinsichten und Lehrmeinungen zu.

Calvin hat das durch die Unterscheidung von notwendigen und wesentlichen Hauptlehren bzw. „Hauptpunkten des Glaubens“ und „Nebensachen“ deutlich gemacht. Worauf es ankommt, sind die „Hauptpunkte“, weil sie die Menschen auf das *Heil* konzentrieren, das der eine Gott der Menschheit in Jesus Christus zugewendet hat. Die Glaubensgewissheit, dass in Christus *allein* das Heil zu finden ist, kann keine christliche Kirche der Relativität menschlicher Meinungen ausliefern. Aber nun kann man ja voraussetzen, dass in diesen „Hauptpunkten“ Alle übereinstimmen, die durch das Zeugnis der Schrift und das Wirken des Geistes Glaubende wurden. Die Frage ist darum, ob es „Nebensachen“ geben darf, die in der weiteren Auslegung der Grundgewissheit des Glaubens den Status von Fundamentalwahrheiten gewinnen können. Das scheint in den Presbyterianischen Kirchen meines Landes der Fall zu sein. Die Verbalinspiration der Schrift wird (wie die fünf Lehrstücke der fundamentalistisch orientierten Kirchen zeigen) von einigen Denominationen faktisch zum „Hauptartikel“ erklärt, der darüber entscheidet, wie die jungfräuliche Geburt Jesu Christi, der Versöhnungstod durch sein Blut, seine leibliche Auferstehung und die übernatürlichen Wundertaten Jesu zu verstehen und auszulegen sind. Das *wortwörtliche* Verständnis der biblischen Aussagen wird damit zum Wahrheitskriterium, das die wahren und die falschen Christen scheidet.

Calvin konnte die Bemühungen nicht kennen, gegen die sich die Erhebung der Verbalinspirationslehre zum Fundamentalartikel wendet. Es geht dabei um die Artikulation des Glaubens an die Inkarnation, den Kreuzestod, die Auferstehung etc. unter den Bedingungen des Wirklichkeitsverständnisses eines von der historischen und naturwissenschaftlichen Forschung geprägten Zeitalters. Aber wie Calvin (nach den Ergebnissen unserer Untersuchungen) mit vergleichbaren Problemen zu seiner Zeit umgegangen ist, lässt doch fragen, ob mit der (von Calvin nicht geteilten) durchaus fraglichen Behauptung der Verbalinspiration der Schrift nicht eine „Nebensache“ zur „Hauptsache“ gemacht wird.

Calvins Verständnis der Inspiration der Schrift zielt immer wieder darauf, dass Gottes Geist Menschen *begeistert und beauftragt*, mit ihren menschlichen und also auch fehlbaren, begrenzten und von der Sünde angefochtenen Möglichkeiten Gott in seinem Heilswillen und in seiner Heilsverwirklichung Raum zu geben. Wenn den biblischen Zeugen dabei „Fehler“ und „Irrtümer“ unterlaufen, ist das ihrer Abhängigkeit von den Grenzen einer bestimmten Zeit zuzurechnen. Das hebt aber die *geistliche Dynamik* nicht auf, in der sie von Gottes Handeln Zeugnis geben. Calvin hat sich in der Erkenntnis dieser geistbestimmten Dynamik überhaupt nicht gescheut, auf die menschlich relative Form, in der sie begegnet, mit philologischen und historischen Argumenten aufmerksam zu machen. Er hat der menschlichen Vernunft das *Recht zum Verstehen* eingeräumt und nicht der Widervernünftigkeit des Handelns Gottes das Wort geredet. In seinen Spuren sollten das die presbyterianischen Kirchen in Korea auch heute nicht tun.

Was nötig ist, scheint ein größeres Zutrauen zur „Selbstevidenz der Schrift“ zu sein, die für Calvin so wichtig war. Denn dieses Zutrauen bestätigen die sich abspaltenden Kirchen in Korea nicht gerade. Evident ist für sie, wie *sie* die Schrift rezipieren und verstehen. Calvin könnte sie darin vielleicht bestätigen, weil er jene „Selbstevidenz“ so verstanden hat, dass sie nicht gleichsam „objektiv“ im Raum steht, sondern sich unter dem Wirken des Heiligen Geistes bei jedem Glaubenden *besonders* einprägt. Doch Calvins Anschauung von der Selbstevidenz der Schrift ist damit keinesfalls als ein Zersplitterungsprinzip der Gemeinde in lauter individuell angeeignete Evidenzen zu verstehen. Dagegen spricht schon die von uns bei Calvin herausgearbeitete *universale* Tendenz, in der sich die Schrift vom Heilswillen Gottes her und unter dem Walten seiner Vorsehung evident macht. Die evidente Autorität der Heiligen Schrift öffnet in den Glaubenden nach Calvin weite Horizonte. Sie erweckt in den

Glaubenden Reich-Gottes-Gewissheit, welche die eigenen Urteile über die Geltung der Schrift in Freiheit auf andere abweichende Urteile zu beziehen vermag und die in Demut und im geschwisterlichen gemeinschaftlichen Fragen *sehnsüchtig* danach strebt, mit Menschen auf einem gemeinsamen Wege sein, welche die Evidenz der Schrift unter der Leitung des Geistes Gottes in unserer Zeit auf andere Pfade des Verstehens und der Auslegung der biblischen Texte geführt hat als die eigenen.

So wie ich Calvin in dieser Arbeit wahrgenommen habe, ist er gerade in seinem Schriftverständnis ein durch und durch *ökumenischer Theologe*. Auch in seinen anti-römisch-katholischen und anti-schwärmerischen Äußerungen drängt er eigentlich doch immer darauf, dass sich die Christenheit von Gottes Geist in die *große Geschichte* mit der Menschheit hineinziehen lasse, die er mit seiner Erwählung eröffnet hat. Eine Kirche, die sich auf Calvin beruft, kann eigentlich nur eine ökumenische Kirche sein, die den einenden Atem Gottes, der aus der Schrift strahlt und Menschen erleuchtend ergreift, bei allen sucht, die sich Christen nennen. Es ist nötig, dass das auch in den zerspaltenen Presbyterianischen Kirchen Koreas wahrgenommen wird.

Literaturverzeichnis

Bei der *Institutio* (1559) übernehme ich in meiner Arbeit die Übersetzung O. Webers. Ich übersetze selbst nur bei Bedarf. Bei den biblischen Kommentaren Calvins arbeite ich vorwiegend mit eigener Übersetzung und gebe den Übersetzer und die Quelle in der Fußnote an, wenn ich eine Übersetzung übernehme. Die alt- und neutestamentlichen Stellen folgen der Bibel der Elberfelder Übersetzung und die Stellen der Apokryphen entsprechen der Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers.

1. Quellen

Johannes Calvin

- Calvin, J., *Johannis Calvini Opera quae supersunt omnia* [CO], W. Baum, E. Cunitz, E. Reuss (Hg.), 59 Bd., Schwetschke, Braunschweig 1863ff.
Ders., *Opera selecta* [OS], P. Barth und G. Niesel (Hg.), 5 Bd., München 1926ff.
Ders., *Unterricht in der christlichen Religion*. Nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von O. Weber, Neukirchen-Vluyn ⁴1986.
Ders., *Calvin-Studienausgabe* [Studienausgabe], E. Busch u. M. Freudenberg u. a. (Hg.), Bd. 1-5.2, Neukirchen-Vluyn 1994ff.
Ders., *Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen: Eine Auswahl von Briefen Calvins in deutscher Übersetzung* [Briefe], R. Schwarz (Hg.) Bd. 1-3, Neukirchen-Vluyn 1961f.
Ders., *Calvins Auslegung der heiligen Schrift in deutscher Übersetzung* [Auslegung], Bd. 14, Neukirchen-Vluyn 1539ff.

Erasmus von Rotterdam

- Erasmus von Rotterdam, *Desiderii Erasmi Roterodami Opera Omnia* [ERO], J. Clericus (Hg.), Bd. VI, Hildesheim 1962.

Bibel

- Aland, B. u. Aland, K. u. a., *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart ²⁷1993.
Weber, R. (recensuit), *Biblia Sacra Vulgata*, Stuttgart ⁴1994.
Die Bibel – Elberfelder Übersetzung, revidierte Fassung, 8. Sonderaufl., Wuppertal ⁵2000.
Die Bibel – Übersetzung Martin Luthers, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1985.

2. Sprachliche Hilfsmittel

- Aland, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* [Wörterbuch zum NT], K. Aland und B. Aland, Berlin und New York ⁶1988.
Kohlammer, W., Art. *γραφή*, ThWNT 1, Stuttgart 1933, 750-761.
Ders., Art. *Θεόπνευστος*, ThWNT 3, Stuttgart 1959, 452-453.
Ders., Art. *Μαρτυρέω μαρτυρία*, EWNT 2, Stuttgart, 958-96.
Hoffmann E. G. u. Siebenthal H. v., *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, Reihen 1985.
Georges, K. E. u. Georges, H., *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*, Bd. I u. II, Hannover ¹⁰1959.
Slemer, A., *Kirchen-lateinisches Wörterbuch*, Hildesheim und Zürich u. a. 2002.

- Stowasser, J. M., Der Kleine Stowasser: Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch, München 1980.
- Rubenbauer, H. u. Hofmann, J. B., Lateinische Grammatik, neu bearbeitet von R. Heine, Bamberg u. München ¹²1995.
- Sachs, K. u. Villatte, C., Großwörterbuch Französisch-Deutsch, E. Weis (Hg.), Berlin und München ⁸1994.

3. Sekundäre Literatur

Monographien

- Adam, A., Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2, Gütersloh ⁵1986.
- Althaus, P., Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik [Prinzipien], Leipzig 1914.
- Balserak, J., Divinity compromised: a study of divine accomodation in the thought of John Calvin [Accomodation], Dordrecht 2006.
- Barth, K., Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Erklärung des Symbolum Apostolicum nach dem Katechismus Calvins, Zürich 1967.
- Becht, M., Pium Consensus Tueri: Studien zum Begriff consensus im Werk von Erasmus von Rotterdam, Philipp Melanchthon und Johannes Calvin, Münster 2000.
- Beumer, J., Handbuch der Dogmengeschichte: Die Inspiration der Heiligen Schrift, Bd. 1, Freiburg u. Basel u. a. 1968.
- Bouwsma, W. J., John Calvin: A Sixteenth Century Portrait, New York und Oxford 1988.
- Buskirk, J. D. van, Korea: Land of the Dawn, Missionary Education movement of the United States and Canada [Korea], New York 1931.
- Davies, R. E., The Problem of Authority in the Continental Reformers, London 1946.
- Doumergue, E., Jean Calvin; Les hommes et les choses de son temps [Jean Calvin], Lausaune 1910.
- Eiselen, F. C. u. Lewis, E. u. a. (Hg.), Abingdon Bible Commentary, New York 1940.
- Farber, E-M, Symphonie von Gott und Mensch: Die responsorische Struktur von Vermittlung in der Theologie Johannes Calvins [Symphonie], Neukirchen-Vluyn, 1999.
- Ganoczy, A., Ecclesia Ministrans Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin, Freiburg 1968.
- Ganoczy A. u. Scheld, S., Die Hermeneutik Calvins: Geistesgeschichtliche Voraussetzungen und Grundzüge, Wiesbaden 1983.
- Gerrish, B. A., The Old Protestantism and the New: Essays on the Reformation Heritage [Old Protestantism], Chicago 1959.
- Ders., Grace & Gratitude: The Eucharistic Theology of John Calvin, Minneapolis 1993.
- Härle, W., Dogmatik, Berlin u. New York ³2007.
- Hauschild W. D., Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte: Reformation und Neuzeit, Bd.2, Gütersloh 1999.
- Helm, P., Calvin's Ideas, London 2004.
- Heim, K., Glaube und Denken, Hamburg 1957.
- Heppe, H., Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche [Dogmatik], Bd. 2, Elberfeld 1861.
- Holder, R. W., John Calvin and the Grounding of Interpretation: Calvins First Commentaries, Leiden u. Boston 2006.
- Hodge, A. A. u. B. B. Warfield, Inspiration, Grands Rapids, Mich. 1979.
- Hodge, C., Systematic Theology, reprinted, Grands Rapids, Mich. 1989.
- Holzhey, K., Die Inspiration der hl. Schrift in der Anschauung des Mittelalters. Von Karl dem Großen bis zum Konzil von Trient, München 1985.

- Kim Yung-Jae, Der Protestantismus in Korea und die Calvinistische Tradition: Eine geschichtliche Untersuchung über Entstehung und Entwicklung der Presbyterianischen Kirche in Korea [Protestantismus in Korea], Frankfurt am Main 1981.
- Körtner, U. H. J., Theologie des Wortes Gottes: Positionen – Probleme – Perspektiven, Göttingen 2001.
- Krusche, W., Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin [Wirken des Heiligen Geistes], Göttingen 1957.
- Lane, A. N. S., John Calvin: Student of the Church Fathers, Edinburgh 1999.
- Leipoldt, J., Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Leipzig 1908.
- Leith, J. H., John Calvin's Doctrine of Christian Life, Westminster 1989.
- Loetscher, L. A., Broadening Church: A Study of Theological Issues in the Presbyterian Church since 1869, Philadelphia 1954.
- Locher, G. W., Testimonium internum: Calvins Lehre vom Heiligen Geist und das hermeneutische Problem, Zürich 1964.
- Machen, J. G., Christianity and Liberalism, Grands Rapids, Mich. 1990.
- McGrath, A. E., A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture, Oxford 1990.
- Murray, J., Calvin on Scripture and Divine Sovereignty [Sovereignty], Grands Rapids, Mich. 1960.
- Niesel, W., Die Theologie Calvins, München ²1957.
- Noltensmeier, H., Reformatorische Einheit: Das Schriftverständnis bei Luther und Calvin, Graz-Köln 1953.
- Oberman, H. A., Spätscholastik und Reformation, Bd. 1, Zürich 1963.
- Opitz, P., Calvins theologische Hermeneutik [Calvins Hermeneutik], Neukirchen-Vluyn 1994.
- Parker, T. H. L., John Calvin: A Biography, London 1975.
- Ders., Calvin's Preaching, Edinburgh 1992.
- Puckett, D. L., John Calvin's Exegesis of the Old Testament [Old Testament], Louisville, Ky. 1995.
- Rahner, K., Über die Schriftinspiration, Freiburg 1965.
- Ravenswaay, L. van, Augustinus totus noster: Das Augustinverständnis bei Johannes Calvin, Göttingen 1990.
- Reuter, K., Das Grundverständnis der Theologie Calvins, Neukirchen-Vluyn 1963.
- Ders., Vom Scholaren bis zum jungen Reformator: Studien zum Werdegang Johannes Calvins, Neukirchen-Vluyn 1981.
- Reventlow, H. G., Epochen der Bibelauslegung: Bd. 2, Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters, München 1994.
- Ritschl, O., Dogmengeschichte des Protestantismus [Protestantismus], Leipzig 1908.
- Rogers, J. B. u. McKim, D. K., The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach [Authority], New York u. a. 1979.
- Sand, A., Handbuch der Dogmengeschichte: Kanon, Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianum, Bd. 1, Freiburg u. a. 1974.
- Schellong, D., Calvins Auslegung der synoptischen Evangelien [Auslegung], München 1969.
- Scheld, S., Media Salutis: Zur Heilsvermittlung bei Calvin [Media Salutis], Stuttgart 1989.
- Schreiner, S. E., Where Shall Wisdom be found?, Chicago 1994.
- Schützerich, H., Die Glaubenstheologie Calvins: Beiträge zur ökumenischen Theologie, München 1972.
- Seeberg, R., Lehrbuch der Dogmengeschichte [Dogmengeschichte], Bd. IV, Darmstadt 1920.
- Selderhuis, H. J., Gott in der Mitte: Calvins Theologie der Psalmen, Leipzig 2004.
- Smith, W. C., The Meaning and End of Religion, New York 1963.
- Steinmetz, D. C., Calvin in Context, New York 1995.

- Stuhlmacher, P., Vom Verstehen des Neuen Testaments: Eine Hermeneutik, NTD Bd. 6, Göttingen 1986.
- Thiel, A., In der Schule Gottes: Die Ethik Calvins im Spiegel seiner Predigten über das Deuteronomium, Neukirchen-Vluyn 1999.
- Tillich, P., Systematische Theologie, Bd.1, Berlin u. New York 1987.
- Victor, E.d'Assonville, Der Begriff „doctrina“ bei Johannes Calvin – eine theologische Analyse, Münster 2001.
- Vögtle, A., Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament [EKK XXII], Der Judasbrief/Der Zweite Petrusbrief, Düsseldorf u. a. 1994.
- Wallace, R. S., Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament, Edinburgh u. London 1957.
- Warfield, B. B., Calvin and Calvinism, reprinted, Grands Rapids, Mich. 1991.
- Weber, O., Grundlagen der Dogmatik [Grundlagen], Neukirchen-Vluyn 1964.
- Weiser, A., Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament [EKK XVI/1], Der zweite Brief an Timotheus, Düsseldorf u. Zürich u. a. 2003.
- Welker, M., Gottes Geist: Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vulyn ²1993.
- Wendel, F., Calvin: Ursprung und Entwicklung seiner Theologie, Übs. von W. Kickel, Neukirchen-Vluyn 1968.
- Werner, I., Calvin und Schleiermacher im Gespräch mit der Weisheit: Das Verhältnis von christlichem Wahrheitsanspruch und allgemeinem Wahrheitsbewußtsein, Neukirchen-Vluyn 1999.
- Whitlock, J., Schrift und Inspiration: Studien zur Vorstellung von inspirierter Schrift und inspirierter Schriftauslegung im antiken Judentum und in den paulinischen Briefen, Neukirchen-Vluyn 2002.
- Wolf, H. H., Die Einheit des Bundes: Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament bei Calvin, Neukirchen 1958.
- Ziegenaus, A., Handbuch der Dogmengeschichte: Kanon: Von der Väterzeit bis zur Gegenwart, Bd. I, Faszikel 3a (2. Teil), Freiburg u. a. 1990.

Aufsätze

- Augustijn, C., Calvin und Humanismus, in: W. H. Neuser, Calvinus Servus Christi, Die Referate des Congrès Européen de Recherches Calviniennes, European Congress on Calvin Research, Europäischen Kongresses für Calvinforschung vom 25. bis 28. August 1986 in Debrecen, Presseabteilung des Ráday-Kollegiums, Budapest 1988, 127-142.
- Beintker, M., Calvin's Denken in Relation, ZThK 99 2002, 109-129.
- Beumer, J., Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation, Scholastik 16 1949, 24-52.
- Blaser, K., Art. Liberale Theologie, RGG⁴ Bd. 5, Tübingen 2002, 310-314.
- Bohatec, J., Calvins Vorsehungslehre, Calvinstudien: Festschrift zum 400. Geburtstage Johann Calvins, Leipzig 1909, 339-441.
- Casteel, T. W., Calvin and Trent: Calvin's Reaction to the Council of Trent in the Context of His Conciliar Thought, HThR 63 1970, 91-117.
- Dowey, E. A., The Structure of Calvin's Thought as Influenced by the Two-fold Knowledge of God, in: W. H. Neuser (Hg.), Calvinus Ecclesiae Genevensis Custos, Die Referate des Congrès Européen de Recherches Calviniennes, European Congress on Calvin Research, Europäischen Kongresses für Calvinforschung vom 6. bis 9. September 1982 in Genf, Frankfurt am Main u. a. 1984, 135-148.
- Feld, H., Um die reinere Lehre des Evangeliums: Calvins Kontroverse mit Sadoletto, in: Cath (M) 38 1982, 151-180.

- Frame, J. M., Scripture Speaks for Itself, in: J. W. Montgomery (Hg.), *God's Inerrant Word: An International Symposium On The Trustworthiness of Scripture*, Minnesota 1973, 178-200.
- Gamble, R. C., Calvin's Theological Method: Word and Spirit, A Case Study, in: R. V. Schnucker (Hg.), *Calviniana. Ideas and Influence of Jean Calvin*, Bd. X, *Sixteenth Century Essays & Studies*, 63-75.
- Ders., *Brevitas et Facilitas: Toward an Understanding of Calvin's Hermeneutic*, in: Ders., *Calvin and Hermeneutics*, Bd. 6, New York u. London 1992, 33-49.
- Ders., *Exposition and Method in Calvin*, in: Ders., *Calvin and Hermeneutics*, Bd. 6, New York u. London 1992, 51-63.
- Ganoczy, A., Calvin als paulinischer Theologe, in: W. H. Neuser (Hg.), *Calvinus Theologus, Die Referate des Congrès Européen de Recherches Calviniennes, European Congress on Calvin Research, Europäischen Kongresses für Calvinforschung vom 16. bis 19. September 1974 in Amsterdam*, 1976, 39-69.
- Ders., *Das Amt des Lehrens in der Kirche nach Calvin*, in: R. Baumer (Hg.), *Reformatio Ecclesiae. Beiträge zu Kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. Festgabe für Erwin Iserloh*, Zürich 1980, 615-627.
- Ders., *Hermeneutische Korrelation bei Calvin*, in: R. Bäumler (Hg.), *Reformatio Ecclesiae*, Paderborn u. a. 1980, 615-627.
- Godfrey, W. R., *Beyond the Sphere of our Judgement: Calvin and the Confirmation of Scripture*, WTJ 58 1996, 29-39.
- Jacobs, M., *Art. Liberale Theologie*, TRE, Bd. 21, Berlin u. New York 1991, 47-68.
- Ji Wonyong, *Art. Korea*, TRE., Bd. 19, Berlin u. New York 1990, 610-620.
- Joest, W., *Art. Fundamentalismus*, TRE., Bd. 11, Berlin u. New York 1983, 732-738.
- Jüngel, E., *Die Autorität des bittenden Christus. Eine These zur materialen Begründung der Eigenart des Wortes Gottes. Erwägungen zum Problem der Infallibilität in der Theologie*, in: Ders., *Unterwegs zur Sache*, Tübingen ³2000, 179-188.
- Ders., *Bibelarbeit über 2 Timotheus 3,14-17*, in: S. Meurer (Hg.), *Erneuerung aus der Bibel*, Stuttgart 1982, 93-106.
- Kingdon, R. M., *Some french Reaction to the Council of Trent*, CH 33 1964, 149-156.
- Kraus, H. J., *Calvins exegetische Prinzipien*, ZKG 79 1968, 329-341.
- Kreck, W., *Die Eigenart der Theologie Calvins*, in: J. Moltmann (Hg.), *Calvin-Studien* 1959, Neukirchen-Vluyn 1960, 26-42.
- Ders., *Wort und Geist bei Calvin*, in: W. Schneemelcher (Hg.), *Festschrift für Günther Dehn*, Neukirchen-Vluyn 1957, 167-181.
- Krötke, W., „Buchstabe und Geist“ im Dialog des Glaubens mit der Wirklichkeit der Welt, in: ders., *Gottes Kommen und menschliches Verhalten, Aufsätze und Vorträge zum Problem des theologischen Verständnisses von Religion und Religionslosigkeit*, Stuttgart 1984, 48-56.
- Ders., *Gott auf unserer Seite – Vom Konkretwerden des Heiligen Geistes*, in: ders., *Gottes Kommen und menschliches Verhalten, Aufsätze und Vorträge zum Problem des theologischen Verständnisses von Religion und Religionslosigkeit*, Stuttgart 1984, 57-64.
- Ders., *Gottes Wort und die Erfahrung des Heiligen Geistes*, in: E. Mechels und M. Weinrich (Hg.), *Die Kirche im Wort: Arbeitsbuch zur Ekklesiologie*, Neukirchen 1992, 39-54.
- Ders., *Gottes Fürsorge für die Welt: Überlegungen zur Bedeutung der Vorsehungslehre*, ThLZ 108 1983, 241-251.
- Ders., *Wahrheit und Einheit: Evangelische Erwägungen zur Einigung der Kirchen nach Karl Rahner und Heinrich Fries*, ZdZ 41 1987, 76-81.
- Leahy, F. S., *Calvin and the Inerrancy of Scripture*, RTJ 11 2001, 44-56.

- Leonhardt, R. u. Rösel, M., Reformatorisches Schriftprinzip und gegenwärtige Bibelauslegung: Ein interdisziplinärer Gesprächsbeitrag zur zeitgemäßen Schrifthermeneutik, ThZ 56 2000, 298-324.
- Leith, J. H., John Calvin-Theologian of the Bible, Interp 25 1991, 329-346.
- Luz, U., Was heißt „Sola Scriptura“ heute?, EvTh 57 1997, 28-35.
- Marquardt, M., Art. Erleuchtung, RGG⁴ Bd. 2, Tübingen 1999, 1429-1432.
- McKim, D., Calvin's View of Scripture [Scripture], in: ders. (Hg.), Readings in Calvin's Theology, Grand Rapids, Mich. 1984, 43-68.
- McNeill, J. T., The Significance of the Word of God [Significance], CH 28 1959, 130-43.
- Meyer, I., Die Bibel zwischen Inspirationslehre und funktionalem Kanonverständnis; Zum Bibelverständnis bei Wolfgang Trillhaas, KuD 47 2001, 90-109.
- Moltmann, J., Erwählung und Beharrung der Gläubigen nach Calvin, in: ders. (Hg.), Calvin-Studien 1959, Neukirchen-Vluyn 1960, 43-61.
- Mühlenberg, E., Scriptura non est autentica sine autoritate ecclesiae (Johannes Eck): Vorstellungen von der Entstehung des Kanons in der Kontroverse um das reformatorische Schriftprinzip [Scriptura], ZThK 97 2000, 183-209.
- Muller, R. A., The Foundation of Calvin's Theology: Scripture as Revealing Word, DDSR 44 1979, 14-23.
- Neuser, W. H., Theologie des Wortes – Schrift, Verheißung und Evangelium bei Calvin, in: Ders., Calvinus Theologus, Die Referate des Congrès Européen de Recherches Calviniennes, European Congress on Calvin Research, Europäischen Kongresses für Calvinforschung vom 16. bis 19. September 1974 in Amsterdam, 1976, 17-37.
- Ders., Calvins Verständnis der Heiligen Schrift [Calvins Verständnis], in: ders., Calvinus Sacrae Scripturae Professor: Calvin as Confessor of Holy Scripture, Die Referate des Congrès Européen de Recherches Calviniennes, European Congress on Calvin Research, Europäischen Kongresses für Calvinforschung vom 20. bis 23. August 1990 in Grand Rapids, Mich. 1994, 41-71.
- Ders., Calvins Stellung zu den Apokryphen des Alten Testaments [Apokryphen], in: M. Brecht, Text – Wort – Glaube: Studien zur Überlieferung, Interpretation und Autorisierung biblischer Texte, Berlin u. New York 1980, 298-323.
- Nicole, R., John Calvin and Inerrancy, in: R. C. Gamble (Hg.), Calvin and Calvinism: Calvin and Hermeneutics, Bd. 6, New York u. London 1992, 425-442.
- Oberman, H. A. Die „Extra“-Dimension in der Theologie Calvins, in: ders., Die Reformation; Von Wittenberg nach Genf, Göttingen 1986, 253-282.
- Packer, J. I., Calvin's View of Scripture, in: J. W. Montgomery (Hg.), God's Inerrant Word, Minnesota 1973, 95-114.
- Ders., John Calvin and the Inerrancy of Holy Scripture, in: J. D. Hannah (Hg.), Inerrancy and the Church, Chicago 1984, 143-188.
- Pannenberg, W., Zur Begründung der Lehre von der Schriftinspiration, in: M. Seitz u. K. Lehmkuhler (Hg.), In der Wahrheit bleiben. Dogma Schriftauslegung Kirche (FS R. Slenczka), Göttingen 1996, 156-159.
- Ders., Die Krise des Schriftprinzips, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1979, 11-21.
- Parker, T. H. L., Calvin's Concept of Revelation, in: R. C. Gamble, Calvin and Hermeneutics, Bd. 6, New York u. London 1992, 329-363.
- Pinnock, C. H., Limited Inerrancy: A Critical Appraisal and Constructive Alternative, in: J. W. Montgomery (Hg.), God's Inerrant Word: An International Symposium On The Trustworthiness of Scripture, Minnesota 1973, 143-158.
- Pöhlmann, H. G., Schrift und Wort Gottes, in: Pöhlmann H. G. u. Austad, T. u. a. (Hg.), Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften, Gütersloh 1996, 33-49.

- Polman, A. D. R., Calvin on the Inspiration of Scripture, in: R. C. Gamble, Calvin and Hermeneutics, Bd. 6, New York u. London 1992, 291-306.
- Prenner, K., Art. Verbalinspiration, RGG⁴ Bd. 8, Tübingen 2002, 934-935.
- Prust, R. C., Was Calvin a Biblical Literalist?, SJT 20 1967, 312-28, in: R. C. Gamble, Calvin and Hermeneutics, Bd. 6, New York u. London 1992, 380-396.
- Rogers, J. B., The Authority and Interpretation of the Bible in the Reformed Tradition, in: D. K. McKim, Major Themes in the Reformed Tradition, Grand Rapids, Mich. 1992, 51-65.
- Slenczka, R., Die Heilige Schrift, das Wort des Dreieinigen Gottes: Ein Fundamentalproblem, in: ders., Neues und Altes. Ausgewählte Aufsätze, Bd. 1, Neuendettelsau 2000, 13-15.
- Ders., Geist und Buchstabe, in: ders., Neues und Altes. Ausgewählte Aufsätze, Bd. 1, Neuendettelsau 2000, 16-53.
- Strohm, C., Das Theologieverständnis bei Calvin und in der frühen reformierten Orthodoxie, ZThK 98 2001, 310-343.
- Steinmetz, D. C., Calvin and the Absolute Power of God, in: R. C. Gamble, Calvin's Theology, Theology Proper, Eschatology, Bd. 9, New York u. London 1992, 1-15.
- Sundberg, A. C., The Bible Canon and the Christian Doctrine of Inspiration, Interp. 29 1975, 352-371.
- Van't Spijker, W., Die Lehre vom Heiligen Geist bei Bucer und Calvin, in: W. H. Neuser, Calvinus Servus Christi, Die Referate des Congrès Européen de Recherches Calviniennes, European Congress on Calvin Research, Europäischen Kongresses für Calvinforschung vom 25. bis 28. August 1986 in Debrecen, Budapest 1988, 73-106.
- Wagner, F., Auch der Teufel zitiert die Bibel: Das Christentum zwischen Autoritätsanspruch und Krise des Schriftprinzips, in: R. Ziegert (Hg.), Die Zukunft des Schriftprinzips, Stuttgart 1994, 236-258.
- Wallraff, M., Art., Novatian/ Novatianer, RGG⁴ Bd. 6, Tübingen 2003, 418-419.
- Weber, O., Die Einheit der Kirche bei Calvin, in: J. Moltmann (Hg.), Calvin-Studien 1959, Neukirchen-Vluyn 1960, 130-143.
- Welker, M., Das vierfache Gewicht der Schrift, in: W. Doris u. C. Kress (Hg.), „Daß Gott eine große Barmherzigkeit habe“: Konkrete Theologie in der Verschränkung von Glauben und Leben (FS Gunda Schneider), Leipzig 2001, 9-27.
- Zachman, R. C., Gathering Meaning from the Context: Calvin's Exegetical Method, JR 82 2002, 1-26.

Koreanische Monographien

- Chang Tongmin, Park Hyöngyongüi Sinhak Yöngu (Theologie Hyungyong Parks) [Theologie Parks], Seoul 1998.
- Chu Chaeyong, Han'guk Krisüdokyo Sinhaksa (A History of Christian Theology in Korea) [History], Seoul 1998.
- Chon T'aekbu, Han'gukkyohoe Palchönsa (Die Entwicklungsgeschichte der koreanischen Kirche), Seoul 1993.
- Chung Kyuch'öl, Biblical Inerrancy: A Historical Attestation, Seoul 2002.
- Keel Heesung, Postmodönmchüm Sahoewa Yölrinchongkyo (Die postmoderne Gesellschaft und die offene Religion), Seoul 1994.
- Kim Chaechun, Pokümüi Chayu (Befreiung des Evangeliums), Gesammelte Werke 2, Osan 1992.
- Ders., Pömyonggi (I): Sae Yöksaüi Palchach'wi (Spur der neuen Geschichte), Gesammelte Werke 13, Osan 1992.
- Kim Namsik und Habae Kan, Han'guk Changrokkyo Sinhaksasangsa (Theologiegeschichte der presbyterianischen Kirche) [Theologiegeschichte], Seoul 1997.

- Kim Kyungchae, Kimchaechun Pyŏngchŏn (Die kritische Biographie des Chaechun Kim), Seoul 2001.
- Kim Yangsŏn, Han'guk Kidokkyo Haebang 10 Nyŏnsa (10 Jahre Kirchengeschichte seit der Befreiung Koreas) [Kirchengeschichte], Seoul 1956.
- Kim Yungjae, A History of the Korean Church [History], Seoul 1992.
- Kwŏn Sŏngsu, Sŏngkyung Haesŏkhak (Biblical Hermeneutics), Seoul 1991.
- Min Kyungbae, Han'guk Kidokkyosa (Die koreanische Kirchengeschichte) [Kirchengeschichte], Seoul ³1995.
- Oh Tŏkkyu, A History of the Presbyterians, Suwon 1995.
- Park Pongrang, Sinhakŭi Haebang (Die Befreiung der Theologie), Seoul 1991.
- Park Hyŏngyong, Pyŏchun Sŏngsŏ Chusŏk (Der Standard der biblischen Auslegung), Seoul 1935.
- Ders., Kyoŭi Sinhak Sŏron (Dogmatik; Prolegomena), Gesammelte Werke 1, Seoul 1977.
- Ders., Hyŏndae Sinhak Sŏnpyŏng (Die Kritik an der modernen Theologie) [Kritik], Gesammelte Werke 8, Seoul 2002.
- Park Yongkyu, Han'guk Changrokkyo Sasangsa (A History of Presbyterian Theological Thought in Korea: Korean Protestantism and Biblical Authority) [Biblical Authority], Seoul 1992.
- Ders. (Hg.), Life and Thought of Hyungyong Park, Seoul 1996.
- Song Kilsŏp, Han'guk Sinhak Sasangsa (Die Theologiegeschichte Koreas) [Theologiegeschichte], Seoul 1997.
- Yen Kyuhong, Han'guk Changrokkyohoea Kalbin Sinhak Sasang (Die Presbyterianische Kirche in Korea und der theologische Gedanke Calvins), Seoul 1996.
- Yu Tongsik, Han'guksinhakŭi Kwangmaek (Große Strömungen der koreanischen Theologie) [Strömungen], Seoul 1982.

Koreanische Aufsätze

- Chang Tongmin, Park Hyŏngyong Paksaŭi Sinhak (Theologie des Dr. Hyŏngyong Park), Kidokkyo Sasang 519 2002, 142-50.
- Ch'oe Sŏngsu, Kim Chaechunkywa Park Hyŏngyongŭi Nonchaengesŏ nat'an'an Sinhakchŏk Paet'achŏngkwa Han'kuksinhakŭi Kwacherosŏ Pip'ansinhak (Der gegenseitige theologische Ausschluss und die kritische Theologie als koreanisch-theologische Aufgabe bei der Kontroverse zwischen Chaechun Kim und Hyungyong Park), Kidokkyo Sasang 510 2001, 200-216.
- Chu Chaeyong, Han'guk Kidokkyo Yeksae itsŏsŏŭi Park Hyungyongŭi Uitch'i (Hyungyong Park in der koreanischen Kirchengeschichte), in: Yongkyu Park (Hg.), Life and Thought of Hyungyong Park, Seoul 1996, 527-544.
- Chŏng Kyuch'ŏl, Wŏp'ildŭŭi Sŏngkyŏngmuoron (Die Unfehlbarkeit bei Warfield), The Presbyterian Theology Quarterly 273 2002, 207-227.
- Ders., Philosophical Roots of Biblical Errancy, The Presbyterian Theology Quarterly 284 2005, 310-329.
- Chŏng Ch'anguk, Sŏngkyŏngŭi Yŏngkamsŏngkwa Muosŏng: Kŭ Sŏngkyŏngsŏk Kŭngŏ (Die Inspiration und die Unfehlbarkeit: die biblischen Grundlagen), The Presbyterian Theology Quarterly 276 2003, 270-301.
- Ders., Sŏngkyŏngŭi Chachŭngsŏngkwa Kwŏnwi – Ku Ŭimiwa Sŏngkyŏngchŏk Kŭngŏ (Die Selbstbeglaubigung der Bibel und ihre Autorität – Die Bedeutung und die biblische Begründung), The Presbyterian Theology Quarterly 280 2004, 245-263.
- Kan Habae, Haebanghu Han'guk Changrokkyo Posusinhak (Die koreanisch-konservative Theologie nach der nationalen Befreiung), The Presbyterian Theology Quarterly 170 1975, 46-55.

- Han Ch'ölha, Kim Chaechunüi Söngkyöngkwankwa Sinchöngt'ongchuüi (Das Schriftverständnis des Chaechun Kim und Neo-Orthodoxe Theologie), Shinhak Sasang 50 1985, 512-531.
- Hong Ch'imo, 19 Segi Miguk Changrokyohoe itsösö Old Schoolkwa New Schoolüi Söngkyök (Der Charakter der Old- und New School im 19. Jahrhundert), The Presbyterian Theology Quarterly 230 1991, 162-174.
- Ders., J. Gersham Machen Kyosuüi Saengaewa Sasang (1), The Presbyterian Theology Quarterly 252 1997, 88-113.
- Kim Chaechun, Ch'ukchayönggamkwa Söngsö Muosöl (Die Verbalinspiration und die Unfehlbarkeit der Bibel), Zeitschrift Sipsagun, 1950, in: Yangsön Kim, Han'guk Kidokkyo Haebang 10 Nyönsa (10 Jahre Kirchengeschichte seit der Befreiung Koreas), Seoul 1956, 339-354.
- Ders., Chöngichököro Pon Yerimaüi Naemyönchanghwal (Das innerliche Leben des Propheten Jeremias nach der biographischen Ansicht), The Presbyterian Theology Quarterly 71 1933, 43-51.
- Ders., Isayaüi Immanuel Yeönyöngu (Studien zur Immanuelsweissagung des Propheten Jesaja) [Immanuelsweissagung], The Presbyterian Theology Quarterly 73 1934, 32-38.
- Ders., Söngkyöung Pip'anüi Üiüiwa Kü Kyölkwa (Der Zweck und die Wirkung der historisch-kritischen Methode), in: Pokümüi Chayu (Befreiung des Evangeliums), Gesammelte Werke 2, Osan 1992.
- Kim Künsu, Biblical Inspiration and Infallibility of Korean Church, Calvin Nondan 2004, 25-53.
- Kim Kilsöng, Park Hyöngyong Paksaüi Sinhake daehan Ihaewa Pyöngga (Das Verständnis und die Bewertung der theologischen Gedanken von Hyungyong Park), The Presbyterian Theology Quarterly 281 2004, 100-117.
- Kim Kyöngchae, Han'guk Sinhaküi T'aedongkwa Hürüm (Das Entstehen der koreanischen Theologie und ihre Entwicklung), Kidokkyo Sasang 518 2002, 128-136.
- Kim Sanghun, Yöngkamdoen Hananimüi Ch'aekürosöüi Söngyöngkwa Kaehyökchuüi Haesökhakchök Kwache (Die Bibel als das inspirierte Wort Gottes und die hermeneutische Aufgabe der Reformierten), The Presbyterian Theology Quarterly 271 2002, 112-129.
- Kwön Söngsu, Park Hyöngyong Paksaüi Söngkyöng Haesök (Die biblische Auslegung des Dr. Hyungyong Park), in: Yongkyu Park (Hg.), Life and Thought of Hyungyong Park, Seoul 1996, 273-330.
- Lee Hohyöng, Söngsöüi Chöldaehtwanün Chaesinkyorül Saeroun Yongchichuüiro Pyönchilsik'yössda (Die Ansicht der Absolutheit der Bibel verändert das Christentum in eine neue Gnosis), Kidokkyo Sasang 549 2004, 252-263.
- Lee Suyong, Kalbinüi Söngryöngron (Pneumatologie Calvins), Sinhak Ch'ongron 5 1994, 153-172.
- Maeng Yonggil, Park Hyöngyongüi Sinhak (Die Theologie des Hyöngyong Park), in: Yongkyu Park (Hg.), Life and Thought of Hyungyong Park, Seoul 1996, 494-526.
- Mun Hüisök, A Comment on the Commentaries of John Calvin, Church and Theology 12 1980, 7-29.
- Park Hyöngyong, Söngkyöngüi Yonggam (Biblische Inspiration), in: Yongkyu Park (Hg.), The Life and Thought of Dr. Hyung Nong Park, Seoul 1996, 53-101.
- Ders., Hyöndaesinhaküi Tonghyang (Strömungen der gegenwärtigen Theologie), in: Gesammelte Werke 13, Sinhak Nonmun I (Sammlung der theologischen Aufsätze), Seoul 2002, 291-301.
- Ders., Künbonchuüi (Fundamentalismus), in: Gesammelte Werke 13, Sinhak Nonmun I (Sammlung der theologischen Aufsätze), Seoul 2002, 275-291.

- Ders., *Sinhakchinam Han'guksinhakchök Ŭiŭi* (Die Bedeutung der Zeitschrift *The Presbyterian Theological Quarterly* in der koreanischen Kirchengeschichte), in: *Gesammelte Werke 14, Sinhak Nonmun II* (Sammlung der theologischen Aufsätze), Seoul 2002, 342-360.
- Ders., *Han'kuk Kyohoeŭi Chayuchuŭi* (Die liberale Theologie in der koreanischen Kirche), in: *Gesammelte Werke 14, Sinhak Nonmun II* (Sammlung der theologischen Aufsätze), Seoul 2002, 378-388.
- Ders., *Chöngt'ong Sinhak* (Orthodoxe Theologie), in: *Gesammelte Werke 8*, Seoul 2002, 21-33.
- Ders., *Söngryöngkwa Söngkyöng* (Der Heilige Geist und die Heilige Schrift), *Sinhak Chöngron* 3/1 1953, 1, 1-15.
- Ders., *Söngkyöngkwannŭi Chesang* (Die verschiedene Einsicht der Heiligen Schrift), *The Presbyterian Theology Quarterly* 114 1954, 3-11.
- Ders., *Söngkyöng Yönggamŭi Kyohoechök Kyori* (Die kirchliche Lehre über die Inspiration der Heiligen Schrift), *The Presbyterian Theological Quarterly* 126 1963, 3-10.
- Park Yongkyu, *Kŭnbonchuŭiwa Park Hyöngyong Paksa* (Der Fundamentalismus und Dr. Hyungyong Park) [Fundamentalismus], in: ders (Hg.), *The Life and Thought of Dr. Hyung Nong Park*, 1996, 331-403.
- Ders., *Changrokkyo Hapdongkwa T'onghapŭi Yöksasök Paekyöng* (Der historische Hintergrund der Spaltung der Gruppe Hapdong und Tonghap in der presbyterianischen Kirche), *The Presbyterian Theological Quarterly* 275 2003, 140-162.
- Shin Pokyun, *Söngkyöngŭi Yönggamkwa Muo* (Die Inspiration und die Unfehlbarkeit der Bibel), *Journal of Reformed Theology* 1 1983, 49-71.
- Ders., *Park Hyöngyong Paksaŭi Han'kuk Posu-Sinhakchök Ŭiŭi* (Die konservative Theologie des Hyöngyong Park), in: *Yongkyu Park* (Hg.), *Life and Thought of Hyöngyong Park*, Seoul 1996, 473-493.
- Sök Kishin, *Kalbinŭi Kyesikwankwa Söngkyöng Yongkamron* (Offenbarungs- und Inspirationsverständnis bei Calvin), *Korye Sinhak* 12 2005, 79-98.